

UNTERSUCHUNGEN ZU EURIPIDES JON

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE
DER HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT
DER ALBERT-LUDWIGS-UNIVERSITÄT ZU
FREIBURG I. B.

EINGEREICHT VON

OSKAR KLOTZ
AUS LEIPZIG.



DRUCK VON ROBERT NOSKE, BORNA-LEIPZIG
GROSSBETRIEB FÜR DISSERTATIONSDRUCK
1917.

Die mündliche Prüfung fand statt am 13. Juli 1916.

Referent: Herr Professor Dr. A. Körte.

Zum Gedächtnis an meine Schwester Bertha
geb. 25. Oktober 1881
gest. 15. Februar 1916.

Inhaltsverzeichnis.

Die erhaltenen Stücke des Aischylos werden nach v. Wilamowitz' Ausgabe Berlin 1914, die des Sophokles nach Jebbs Ausgabe Cambridge 1900—1908, die des Euripides nach Murrays Ausgabe Oxford 1902—1909, die Tragikerfragmente nach Naucks 2. Ausgabe Leipzig 1889 und die Papyrusfragmente des Euripides nach v. Arnims Supplementum Euripideum zitiert. Die neueren wissenschaftlichen Zeitschriften werden wie in der Bibliotheca philologica classica, Beiblatt zu dem von C. Bursian begründeten, jetzt von A. Körte herausgegebenen Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft, abgekürzt.

Einleitung.

Während in den meisten griechischen Staaten als *πατρῷος* Zeus verehrt wurde, betrachteten die Athener als ihren *πατρῷος* den Pythischen Apollon. Sie schickten deshalb große Festgesandtschaften nach Delphi. Einige der vornehmsten Familien, unter denen die Eupatriden, das Geschlecht des Alkibiades, und die Keryken, das Geschlecht der Frau des Alkibiades, am berühmtesten sind, stellten von Gesetzes wegen Teilnehmer an diesen Theorien (vgl. Colin *Le culte d'Apollon Pythien à Athènes, Paris 1903, S. 53 ff.*). Der Sterbliche, der nach dem attischen Glauben die Abstammung von Apollon vermittelte, war Ion. In der nichtattischen Genealogie galt dieser als Sohn des Xuthos, des Bruders des Doros, des Eponymen der Dorier, und des Aiolos, des Eponymen der Äoler, und damit als Enkel des Hellen, des Eponymen der gesamten Hellenen (vgl. Hesiod, Frag. 7 der Ausg. Rzachs v. J. 1902 und Herodot VIII 44). Nicht einmal die übrigen Ionier verehrten Apollon als *πατρῷος*; denn die Inschriften Dittenberger Syll. 2. Aufl. Leipzig 1900, 571, 576 u. 641 nennen Zeus als *πατρῷος*, und aus Platon Euthydem S. 302 c hat Eduard Meyer *Forschungen zur alten Geschichte II, Halle a. S. 1899, S. 525* mit Unrecht einen Glauben aller Ionier an Apollon als *πατρῷος* gefolgert; im Gegenteil Dionysodor und Euthydem, die nach 271 c aus Chios stammen, wissen S. 302 b u. c nichts von *Ἀπόλλων πατρῷος*, sprechen vielmehr von *Ζεὺς πατρῷος*, und nur der Athener Sokrates behauptet eine Abstammung aller Ionier von Apollon durch Ion.[1]) Sokrates'

[1]) Ein Widerspruch zwischen den Inschriften und der Platonstelle, wie ihn Dittenberger Anm. 9 zu 571 annimmt, besteht also tatsächlich nicht.

Worte werfen ein Streiflicht auf die politische Absicht die die Athener mit der Aufstellung dieser Genealogie verfolgten: Sie, die sich für Autotochthonen hielten, wollten ihr Land als Metropolis ganz Ioniens hinstellen. Aus ähnlichen Gründen werden die Athener in den Südmetopen des Parthenon an einer wichtigen Stelle auf die attische Ionsage Bezug genommen haben, eine Tatsache, die Studniczka *NJklA. XV (1912) S. 262* erkannt hat. Daß diese Genealogie verhältnismäßig jung ist, kann man wohl daraus schließen, daß eine Verknüpfung mit den übrigen attischen Genealogien nur äußerlich erreicht ist und die großen vornehmen attischen Geschlechter bereits bei anderen Heroen genealogische Anknüpfung gesucht hatten; sie wird erst in dem Geschlechterstaat nach Einführung des Archontats aufgekommen sein; denn einige große Geschlechter hatten, wie oben erwähnt, Vorrechte in dem Kultus des Pythischen Apollon als *πατρῷος*, und der Kultus unterstand nicht dem *βασιλεύς*, sondern dem *ἄρχων* (vgl. Colin *a. O. S. 5—6*).

Zur Rekonstruktion der voreuripideischen Sage von Ions Abstammung dienen außer den erwähnten Zeugnissen noch ein in Phaleron gefundenes, von Stais *'EφA. 1909 Tafel 8* veröffentlichtes Relief, das nach Lechat *REA. XIII (1911) S. 381f.* zwischen 420 und 400 entstanden ist, und eine Notiz des Pherekydes H.G.F. I S. 99, 119, in der von einer Verwandtschaft Ions mit den Athenern die Rede ist. Ihr Inhalt war im wesentlichen dieser: Ion ist ein leiblicher Sohn des Apollon und einer Tochter des Erechtheus (daß Ion mütterlicherseits von Erechtheus stammt, schließe ich daraus, daß nach Studniczka *a. O.* die auf Ion sich beziehenden Metopen des Parthenon den auf Erechtheus bezüglichen benachbart sind). Ob die Mutter Kreusa hieß, ja ob ihr Name überhaupt genannt wurde, bleibt dahingestellt. Er wird gleich nach der Geburt von ihr ausgesetzt, aber auf Apollons Veranlassung von Hermes nach Delphi gebracht, und dort wird er im Heiligtum seines

Vaters erzogen. Später (dies schließe ich daraus, daß anderenfalls eine Trennung von Mutter und Sohn weniger gut motiviert wäre) heiratet die Erechthidin den Xuthos. Diesem schenkt Apollon durch das Orakel seinen Sohn, die Mutter erkennt ihn in Gegenwart des Xuthos (vgl. Studniczka *a. O.*) aus den Beigaben, mit denen sie ihn ausgesetzt hat. Daß Xuthos dabei erfährt, wer die Mutter ist, ist selbstverständlich, ob er in Unkenntnis über Ions leiblichen Vater bleibt, kann aus der von Euripides unabhängigen Überlieferung nicht entschieden werden. Stais *a. O. S. 261* schließt aus dem Relief von Phaleron, daß Ion im Kindesalter Xuthos geschenkt werde; dies scheint mir unsicher zu sein, weil in den Parthenonmetopen Ion ein Jüngling ist und die Darstellung Ions als Kind in dem Relief den besonderen Fall, der seine Weihung veranlaßte, berücksichtigen kann. Wir wollen nun untersuchen, wie Euripides in seinem Ion diesen gegebenen Stoff verwertet hat.

Kapitel 1.

Lob Athens und Beziehungen zu Alkibiades.

Wie erwähnt, dient die ganze Sage zur Verherrlichung Athens. So ist es natürlich, daß Euripides, der auch in anderen Dramen gern das Lob Athens einfließen läßt, die Gelegenheit in diesem Stück nicht unbenutzt gelassen hat. Ich verzichte daher auf eine Anführung aller in Betracht kommenden Stellen, verweise vielmehr im allgemeinen auf Ermatinger *Die attische Autochthonensage bis auf Euripides, Berlin 1897, S. 134 ff.* und Hiller von Gaertringen *Pauly-Wissowa R. E. IV S. 2558 ff.* und beschränke mich auf die Stellen, an denen ich etwas Neues bieten zu können glaube.

Schon Boeckh *Graecae tragoediae principum etc. Heidelberg 1808 S. 191 ff.* hat erkannt, daß die ausführliche Beschreibung des Tempelschmuckes in der Parodos vom Dichter ohne Not zum Preise seiner Vaterstadt eingefügt ist. Freilich

brachte er sie irrtümlich mit der Halle der Athener in Verbindung, wiewohl Euripides ausdrücklich vom Tempel selbst spricht. Doch auch die Erwähnung des Schmuckes des Tempels dient Athen zum Ruhme. Denn den zu Euripides' Zeit stehenden Tempel haben die Alkmeoniden, das berühmte attische Geschlecht, bauen und auf das kostbarste ausschmücken lassen. Da zur Zeit des Peloponnesischen Krieges dieses Geschlecht selbst keine in der Politik Athens hervorragenden Männer gehabt hat, genossen vor allem Perikles und Alkibiades, die mütterlicherseits von diesem Geschlecht abstammen, den Ruhm, ihre Nachkommen zu sein, wie auch der Kylonische Frevel von den Lakedämoniern zu Agitationszwecken gegen Perikles benutzt ist. Nach Perikles' Tod dient die Erwähnung der Pracht des von den Alkmeoniden gebauten Tempels also insbesondere Alkibiades zur Ehre. Ob der vom Chor erwähnte Schmuck, der auf der Bühne, wie v. Wilamowitz *Aristoteles und Athen, Berlin 1893, 1 S. 35 Anm. 12* richtig bemerkt hat, den Zuschauern sichtbar gewesen sein muß, mit dem tatsächlichen Schmuck des Tempels in Delphi übereinstimmte, wie Homolle *BCH. XXVI (1902) S. 588 ff.* besonders *595* glaubt, oder der Theatermaler keine Rücksicht auf den Schmuck des delphischen Tempels nahm, ist eine Frage, die hier nicht entschieden zu werden braucht. Nur möchte ich bemerken, daß der von Euripides erwähnte Schmuck meinem Empfinden nach auf nur drei Interkolumnien schließen läßt, während die Giebelseiten des Alkmeonidentempels wohl breiter gewesen sind, also zum mindesten eine Vereinfachung auf der Bühne gezeigt worden ist.

Am Schluß des Stückes macht Athene, nachdem sie die letzten Schwierigkeiten gelöst hat, V. 1575 ff. Angaben über Kreusas Nachkommenschaft. Nach V. 1589 ff. wird sie ihrem irdischen Gemahl zwei Söhne, den Doros und Achaios, gebären. Diese genealogischen Angaben erscheinen Eduard Meyer *a. O. I 1892 S. 146 Anm. 1* mit Recht

sonderbar. Denn bei Hesiod führen die Brüder des Xuthos diesen Namen und sind die Ahnherren der gesamten Achäer und Dorier. Doch wenn man Euripides' Angaben genau prüft, ergibt sich, daß der Tragiker unter Achaios nicht den *ἥρως ἐπώνυμος* der gesamten Achäer verstanden haben kann. Denn Vers 64 wird Xuthos als Achäer bezeichnet, wiewohl er Aiolos' Sohn und Zeus' Enkel ist. Also ist sein Sohn Achaios nur der *ἥρως ἐπώνυμος* von Achaia Paralia. Nur diese wird ja vom Dichter Vers 1592 bezeichnet. Also kann auch sein Bruder Doros nur der der vom Dichter Vers 1590 genannten Landschaft Doris in Mittelgriechenland sein.[1]) Die peloponnesischen und kleinasiatischen Dorier sind nicht mit einbegriffen; dann müßten Wanderungen seiner Nachkommen erwähnt werden, wie es bei Ions Nachkommenschaft der Fall ist. Schließlich müssen wir auch prüfen, welche Siedelplätze für diese V. 1581 ff. genannt werden. Ihr Ansiedlungsgebiet ist nicht identisch mit dem des Stammes der Ionier. Da fehlen wichtige Gebiete, vor allem Euböa, die Insel, von der tatsächlich viele Kolonien ausgegangen sind, und die ionischen Städte Süditaliens und Siziliens, welche doch für die attische Politik und für das attische Geistesleben gerade zu Euripides' Zeit wichtig gewesen sind. Ich erinnere nur an die Gesandtschaft des Gorgias. Außerdem umfaßt das Siedlungs-

---

[1]) V. 1590 schreibe ich mit Barnes *κατ' αἶαν Πελοπίαν δ' ὁ δεύτερος* und verbinde die Worte *κατ' αἶαν Πελοπίαν* mit den folgenden Worten. Dann ist V. 1589 f. unter *Δωρὶς πόλις* die Landschaft Mittelgriechenlands zu verstehen. Überliefert ist V. 1590 *κατ' αἶαν Πελοπίαν γ' ὁ δεύτερος*. Dies zu halten und mit Murray *κατ' αἶαν Πελοπίαν* mit den vorhergehenden Worten zu verbinden hindern mich folgende Gründe: 1. waren in der Peloponnes eine Reihe dorischer Staaten mit verschiedenem Interesse und verschiedener Politik, ohne daß in Murrays Text angedeutet wird, welcher gemeint sei. 2. sind *αἶα Πελοπία* und *γῆ παραλία Ῥίου πέλας* keine Unterscheidungen, da die Achaia Paralia einen Teil der Peloponnes bildet. 3. erwarte ich ein *δέ*, das dem V. 1589 stehenden *μέν* entspricht; dies *δέ* wird durch die ganz leichte Änderung von *γ'* in *δ'* hergestellt.

gebiet der Nachkommen Ions auch Gebiete nichtionischer Stämme, besonders der Äoler, die einen Teil der Küste des Hellesponts besaßen. Athene gibt vielmehr als Wohnsitz der Nachkommen Ions das Gebiet des attischen Seebundes an, und so wird Athen vom Dichter als Mutterstadt der Seebundesgenossen gefeiert. Euböa fehlt unter ihnen, weil es zum großen Teil Athen direkt unterworfen war. Da liegt auf der Hand, daß als Halbbrüder Ions Ahnherren von Staaten, die in einem besonderen Bündnis mit Athen standen, zu betrachten sind. Das paßt tatsächlich auf die politische Lage um 419. Denn aus Thuk. V. 52 ergibt sich, daß Athen seinen Widersachern Sparta und Theben gegenüber eine Einkreisungspolitik verfolgte, indem es mit Städten der Achaia Paralia ein Bündnis schloß und auch Verbindung mit der Stadt Herakleia Trachinia suchte. Der Leiter dieser Politik war Alkibiades. Euripides empfahl diese Politik, indem er eine mythologische Verwandtschaft der Bundesgenossen konstruierte.

Zu der politischen Tendenz der attischen Sage über Ions Geburt passen diese Erfindungen des Tragikers. Die meisten Seebundesgenossen Athens waren tatsächlich Ionier, und der hesiodeische Stammbaum der Ahnherren der griechischen Stämme paßte sowieso nicht zu der Behauptung der Athener, Autochthonen zu sein.

Freilich hatte diese Politik nicht den von den Athenern gewünschten Erfolg. Die Thebaner kamen in Herakleia Trachinia den Athenern zuvor, und Sparta sprengte 418 durch seinen Sieg bei Mantinea den peloponnesischen Bund Athens. Damit erhalten wir für die Datierung des euripideischen Ions einen wichtigen Anhaltspunkt. Der Dichter kann eine Anspielung auf diese Pläne nicht nach ihrem Scheitern gebracht haben. So ist 418 der späteste Termin für die Aufführung der Tragödie.[1] Andererseits ist eine

[1]) Die Anspielung auf die Politik Athens eben dieser Zeit hat auch Hiller von Gaertringen *a. O. S. 2559 f.* erkannt.

Anspielung erst dann möglich, wenn die Pläne tatsächlich erörtert wurden, also in der Zeit kurz nach dem Friedensschluß vom Jahre 421. Als terminus post quem steht ja sowieso der Erechtheus des Euripides, d. h. das Jahr 422, fest. Persönliche Beziehungen zwischen Alkibiades und Euripides sind vom Altertum überliefert. Die Erwähnung des Schmuckes des delphischen Tempels ehrt Alkibiades' mütterliche Ahnen, und auch die Wahl der Legende über den Ursprung des Kultus des Ἀπόλλων πατρῷος zu einer dramatischen Bearbeitung ist für den Dichter zu einer Zeit der persönlichen Beziehungen zu Alkibiades naheliegend, da, wie oben erwähnt, Alkibiades' eigene Familie und die seiner Frau an ihm hervorragend beteiligt gewesen sind. Persönliche Beziehungen zwischen beiden sind wohl nur möglich bis in die Zeit vor der Sizilischen Expedition. Später lastete nicht nur auf Alkibiades der Schatten des Hochverrats infolge seines Anschlusses an seines Vaterlandes Gegner, sondern Euripides hat die Sizilische Expedition gemißbilligt. Also muß der Verkehr in den ersten Jahren des Nikiasfriedens stattgefunden haben. Colin *a. O. S. 177* hat wohl mit Recht gemeint, daß während des Kriegszustandes mit Theben der Kult des Ἀπόλλων πατρῷος in geringerem Grade gefeiert worden ist, da die Verbindung mit Delphi gestört war und deshalb Festgesandtschaften dorthin zu schicken schwierig war. Aber gerade deshalb mußte der Kult nach dem Nikiasfrieden aufflackern, da dieser die Verbindung wieder ermöglichte. So hatte in der von mir wahrscheinlich gemachten Aufführungszeit die Kultlegende und damit ihre dramatische Bearbeitung ein aktuelles Interesse.

Wenn man sehr weit geht, kann man noch in einem anderen Punkte eine versteckte Beziehung zu Alkibiades finden, obgleich sie problematischer ist. Eine Andeutung der direkten Abhängigkeit Euböas von Athen findet sich in dem Stück selbst. Xuthos, Ions Adoptivvater, hat die

Insel Athen unterworfen. Das ist Euripides' eigene Erfindung. In der gewöhnlichen Sage kommen Ion oder Xuthos den Athenern bei den Kämpfen mit Eumolpos zu Hilfe. Wohl wegen seiner Behandlung des Kampfes mit Eumolpos im Erechtheus konnte Euripides ein Verdienst des Xuthos um Athen in diesem Kampf nicht gebrauchen. Doch daß er gerade auf einen Kampf mit Euböa, von dem die Sage nichts wußte, verfiel, hat wohl den Zweck, die Botmäßigkeit dieser Insel unter Athen erwähnen zu können. Die Unterwerfung war Perikles' Werk, und zwar wohl die größte kriegerische Unternehmung, die er persönlich geleitet hat. Noch in den Wolken V. 213 läßt Aristophanes Strepsiades daran erinnern, als es ihm auf einer Karte gezeigt wird, und so hat Hartung *Euripides restitutus, Hamburg 1843, I S. 450* vermutet, Euripides spiele auf dieses Ereignis an. Ausgeschlossen ist das nicht, aber auch nicht sicher; keinesfalls richtig ist sein Schluß aus der etwaigen Anspielung, der Ion müsse kurz nach Perikles' Tod aufgeführt worden sein. Aristophanes zeigt, daß auch später die ältere Generation sich dieser Großtat des Perikles gern erinnerte. Eine Anspielung auf Perikles kann eine Empfehlung des im Hause dieses großen Verwandten erzogenen Alkibiades bedeuten, von dem die Athener sich Großes versprochen haben. Doch ist die Anspielung auf jeden Fall ziemlich dunkel.

Diese ganzen politischen Anspielungen sind äußere Zutaten, die den Kern der Handlung nicht berühren.

Kapitel 2.

Der Plan Apollons und seine Vereitlung.

In der Sage ist Apollon selbst der Träger der Handlung, und so ist für die Beurteilung der Handlung der Tragödie die Frage nach der Tätigkeit Apollons sehr wichtig. Wie in der Kultlegende hat Apollon Ion von

der Erechtheustochter gezeugt und ihn, als seine Mutter ihn ausgesetzt hat, in Delphi erzogen und schenkt ihn dem Xuthos. Für uns ist neu, daß Euripides Angaben über die Worte, die er vermittelst seines Orakels an Xuthos richtet, bringt. Gerade diese Worte verursachen den ganzen dramatischen Konflikt, ja noch mehr: Ihr Mißverständnis hat meines Erachtens auch in der modernen Beurteilung der Tragödie Unheil angerichtet. So behaupten Verall *Euripides the rationalist, Cambridge 1895, S. 144 ff.*, Nestle *Euripides der Dichter der griechischen Aufklärung, Stuttgart 1901, S. 74,* Ermatinger *a. O. S. 133 Anm. 109,* Euripides habe das Orakel lügen lassen. Um die Worte des Orakels zu erfahren, stehen uns außer Xuthos' Angaben V. 517 ff. noch Hermes' Worte V. 70 ff. zur Verfügung. Apollons Worte gibt Hermes in indirekter Rede mit dem accusativus cum infinitivo *πεφυκέναι κεῖνον* (*Ξούθου*) *σφε* (*Ἴωνα*) wieder. Um zu erkennen, was das bedeutet, wollen wir die Stellen der drei griechischen großen Tragiker, in denen eine intransitive Form des Verbums *φύειν* als Subjekt ein Lebewesen hat und ein Possessivum direkt oder durch Vermittlung eines Substantivums wie *παῖς* von ihr abhängt, mit denen vergleichen, in denen sich die Präposition *ἐξ* oder *ἀπό* findet und ebenfalls das Subjekt ein Lebewesen ist.[1])

Soph. Kön. Oid. V. 458 f.:

κἀξ ἧς ἔφυ
γυναικὸς υἱὸς καὶ πόσις,

ebenda V. 1184 f.:

ὅστις πέφασμαι φύς τ' ἀφ' ὧν οὐ χρῆν, ξὺν οἷς τ'
οὐ χρῆν ὁμιλῶν οὕς τε μ' οὐκ ἔδει κτανών.

---

[1]) vgl. Kühner-Gerth *Griechische Grammatik II 1, Hannover und Leipzig 1898, § 418 Anm. 3:* „Da der Genitiv nur die Zugehörigkeit im allgemeinen bezeichnet, so wird oft bei *εἶναι, φῦναι, γίγνεσθαι* der Begriff des Ursprungs durch *ἐξ*, seltener *ἀπό* besonders hervorgehoben".

ebenda V. 1357 ff.:

οὔκουν πατρός γ' ἂν φονεὺς
ἦλθον οὐδὲ νυμφίος
βροτοῖς ἐκλήθην ὧν ἔφυν ἄπο.
νῦν δ' ἄθεος μέν εἰμ', ἀνοσίων δὲ παῖς,
ὁμολεχὴς δ' ἀφ' ὧν αὐτὸς ἔφυν τάλας.

An diesen Stellen handelt es sich um Oidipus' Verbrechen gegen seine leiblichen Eltern, also hat der Begriff des Ursprungs den Ton.

Soph. Oid. auf Kol. V. 1369:

ὑμεῖς δ' ἀπ' ἄλλου κοὐκ ἐμοῦ πεφύκατον.

Eur. Bakch. V. 988 ff.:

οὐ γὰρ ἐξ αἵματος
γυναικῶν ἔφυ, λεαίνας δέ τινος
ὅδ' ἢ Γοργόνων Λιβυσσᾶν γένος.

Eur. Heraklid. V. 539 ff.:

οὐκ ἔστ' ἄλλοθεν τὸ σὸν κάρα,
ἀλλ' ἐξ ἐκείνου σπέρμα τῆς θείας φρενὸς
πέφυκας Ἡρακλεῖος.

Eur. Frag. 520:

ἡγησάμην οὖν, εἰ παραζεύξειέ τις
χρηστῷ πονηρὸν λέκτρον, οὐκ ἂν εὐτεκνεῖν,
ἐσθλοῖν δ' ἀπ' ἀμφοῖν ἐσθλὸν ἂν φῦναι γένος.

An diesen Stellen wird ein Ursprung einem anderen entgegengesetzt.

Aisch. Prom. V. 871 f.:

σπορᾶς γε μὴν ἐκ τῆσδε φύσεται θρασὺς
τόξοισι κλεινός.

Prometheus weissagt V. 850—873 von Ios Nachkommenschaft, also ist Herakles' Ursprung von ihr wichtig.

Eur. Ion. V. 313:

ὡς μὴ εἰδόθ' ἥτις μ' ἔτεκεν ἐξ ὅτου τ' ἔφυν.

Ion sagt, er kenne seine leiblichen Eltern nicht, wiewohl er V. 136 ff. Apollon als seinen Vater preist.

Ebenda V. 540:

ἐκ τίνος δέ σοι πέφυκα μητρός;[1])

Ebenda V. 778 f.:

πότερα δὲ φῦναι δεῖ γυναικὸς ἔκ τινος
τὸν παῖδ᾽ ὃν εἶπας ἢ γεγῶτ᾽ ἐθέσπισεν;

An diesen Stellen handelt es sich um Ions leibliche Geburt.

Eur. Herakles V. 843 ff.:

ἐξ εὐγενοῦς μὲν πατρὸς ἔκ τε μητέρος
πέφυκα, Νυκτὸς Οὐρανοῦ τ᾽ ἀφ᾽ αἵματος·
† τιμὰς τ᾽ ἔχω τάσδ᾽ οὐκ ἀγασθῆναι φίλοις †
οὐδ᾽ ἥδομαι φοιτῶσ᾽ ἐπ᾽ ἀνθρώπων φίλους.

Lyssa vergleicht ihren edlen Ursprung mit dem Amt, das sie ausübt.

Eur. El. V. 338:

νέος πεφυκὼς κἀξ ἀμείνονος πατρός

Eur. Frag. 739 V. 1 f.:

τὸ φῦναι πατρὸς εὐγενοῦς ἄπο
ὅσην ἔχει φρόνησιν ἀξίωμά τε.

An diesen Stellen handelt es sich um die Vorteile eines edlen Ursprungs.

Eur. Frag. 1068:

οὐ γάρ τις οὕτω παῖδας εὖ παιδεύσεται,
ὥστ᾽ ἐκ πονηρῶν μὴ οὐ κακοὺς πεφυκέναι.

---

1) Überliefert ist *ἔα τίνος δέ σοι μητρὸς πέφυκα.* Ich schließe mich, wiewohl Murray *ἔα* hält, G. Hermanns Schreibung aus drei Gründen an: 1. wird im tragischen Stil die Interjektion *ἔα* entweder außerhalb des Verses gesetzt oder iambisch gemessen; 2. widerspricht mindestens dem Gebrauch der Tragiker, daß der Satz, der auf *ἔα* folgt, mit dem vorhergehenden durch die Konjunktion *δέ* verknüpft wird, sondern entweder folgt überhaupt keine Konjunktion oder durch die Konjunktion *ἀλλά* wird ein Widerspruch zu dem eingeleitet, was vor der Interjektion *ἔα* gesagt ist; 3. ist V. 539 f. kein Anhalt für die Vermutung, die Murray vorbringt, um *ἔα* zu halten, daß Xuthos bei diesen Versen Ion zu umarmen suche und Ion während des Ausrufs *ἔα* ihn daran hindere, obgleich V. 519 ff. aus den überlieferten Worten Xuthos' Versuch und Ions Abwehr erkennbar sind. Die Änderung von *ἔα* in *ἐκ* ist eine ganz leichte Emendation.

Es handelt sich um die Nachteile eines schlechten Ursprungs.

Soph. Frag. 481 V. 6 f.:

πῶς δῆτ' ἐγὼ θνητός γ' ἂν[1]) *ἐκ θνητῆς τε φὺς*
Διὸς γενοίμην εὖ φρονεῖν σοφώτερος;

Der Sprecher will sich im Vergleich zu Zeus als Menschen mit allen möglichen Schwächen hinstellen. Zu dem Zweck fügt er den Worten, daß er selbst sterblich sei, hinzu, auch von Sterblichen abzustammen, der Begriff des Ursprungs ist also betont.

Eur. Iph. auf Taur. V. 609 f.:

ὡς ἀπ' εὐγενοῦς τινος
ῥίζης πέφυκας τοῖς φίλοις τ' ὀρθῶς φίλος.

Wie in dem vorhergehenden Beispiel der Sprecher sich möglichst schlecht machen will, will hier Iphigenie des unerkannten Bruders Lob dadurch steigern, daß sie aus seiner Eigenschaft auf eine edle Abkunft schließt. Also ist der Begriff des Ursprungs betont.

[Eur.] Rhes. V. 185 f.:

ἐξ ἀφθίτων γὰρ ἄφθιτοι πεφυκότες
τὸν Πηλέως φέρουσι θούριον γόνον.

Hier steigert in ähnlicher Weise Hektor das Lob der unsterblichen Rosse Achills.

Eur. Heraklid. V. 325 ff.:

ἐξ ἐσθλῶν δὲ φὺς
οὐδὲν κακίων τυγχάνεις γεγὼς πατρός,
παύρων μετ' ἄλλων.

Jolaos betont, daß Demophon dieselbe Eigenschaft wie sein Vater Theseus habe, also ist V. 325 der Ursprung betont.

Eur. Ion. V. 258 f.:

ἐκ ποίου πατρὸς
πέφυκας;[2])

---

[1]) So ist überliefert. Nauck schreibt *ἔγωγ' ἂν θνητός.*

[2]) Murray hält die Überlieferung *ἐκ ποίας πάτρας.* Das billige ich nicht. Nach der Heimat, also nach der Staatsangehörigkeit, fragt Ion mit den Worten *πόθεν γῆς ἦλθες.* Die Worte *ἐκ ποίας πάτρας*

und ebenda V. 260 f.:

ἐκ δ' Ἐρεχθέως
πέφυκα.

Ion hat V. 237 eine edle Abstammung Kreusas vermutet. Also sind in dieser Frage und in dieser Antwort die Begriffe des Ursprungs betont.

Ebenda V. 292:

Ξοῦθος, πεφυκὼς Αἰόλου Διός τ' ἄπο.

Ion hat V. 291 eine edle Geburt von Kreusas Gemahl vermutet, also wird V. 292 die tatsächliche edle Geburt des Xuthos gerühmt.

Also ist in allen diesen Stellen, in denen sich die Präposition *ἐξ* oder *ἀπό* findet, der Begriff des Ursprungs betont.

Wenden wir uns nun zu den Stellen, in denen diese Präpositionen nicht gebraucht sind.

Soph. Kön. Oid. V. 1082:

τῆς γὰρ πέφυκα μητρός.

Oidipus behauptet nicht, von der Tyche geboren zu sein (vgl. V. 1077, 1079, 1085), sondern spricht von seiner Lage und Stellung wie wir mit dem Ausdruck Glückskind.

Eur. Phaeth. cod. Claromont. I kol. 2 V. 2 ff.:

αἰτοῦ τί χρῄζεις ἕν· πέρα γὰρ οὐ θέμις
λαβεῖν σε· κἂν μὲν τυγχάνῃς ἐ[τητύμως
θεοῦ πέφυκας· εἰ δὲ μή, ψευδὴς ἐγώ.

Klymene will Phaethon überzeugen, daß die Stellung eines Sohnes des Sonnengottes ihm zukomme, und teilt ihm deshalb das verhängnisvolle Versprechen dieses Gottes mit. Die leibliche Abstammung selbst kann der Gott durch Erfüllen des Versprechens nicht beweisen, er kann ihn nur

---

πέφυκας sind demnach eine unnütze Wiederholung derselben Frage. Dagegen fehlt in der Überlieferung die Frage nach dem Vater, obgleich Kreusas Antwort V. 260 f. deutlich zeigt, daß Ion die allgemeine Frage nach ihrer Person *τίς εἶ* in die Fragen nach der Staatsangehörigkeit, nach dem Vater und nach dem Namen zerlegt hat. Beide Anstöße werden durch L. Dindorfs Emendation *ἐκ ποίου πατρός* beseitigt.

anerkennen und zeigen, daß er ihm die Stellung eines Sohnes zukommen läßt.

Soph. El. V. 1171 ff.:

θνητοῦ πέφυκας πατρός, Ἠλέκτρα, φρόνει·
θνητὸς δ' Ὀρέστης· ὥστε μὴ λίαν στένε.
πᾶσιν γὰρ ἡμῖν τοῦτ' ὀφείλεται παθεῖν.

Mit den ersten Worten wird Elektra selbst als sterblich bezeichnet (vgl. Kaibel *Elektra des Sophokles, Leipzig 1896, Anmerkung zu dieser Stelle*). Also ist die Rede von der Lage einer von einem Sterblichen Gezeugten. Soph. Frag. 481, Eur. Iph. auf Taur. V. 609 f., Heraklid. V. 325 ff. und Rhes. V. 185 wird im Unterschied zu dieser Stelle Nachkommen und Vorfahren dieselbe Eigenschaft ausdrücklich beigelegt.

Soph. Ant. 37 f.:

καὶ δείξεις τάχα
εἴτ' εὐγενὴς πέφυκας εἴτ' ἐσθλῶν κακή.

Bruhn *Antigone des Sophokles; Berlin 1913, Anmerkung zu dieser Stelle* übersetzt richtig: „Du wirst bald zeigen, ob du im vollen Sinn des Wortes edel oder aus der Art geschlagen bist". Von Oidipus und Jokaste ist hier so wenig die Rede wie El. 1171 f. von Agamemnon, sondern Antigone will sagen, es werde sich herausstellen, ob Ismenes Eigenschaft ihrer Stellung entspräche.

Soph. Kön. Oid. V. 1015:

πῶς δ' οὐχί, παῖς γ' εἰ τῶνδε γεννητῶν ἔφυν;

Oidipus macht dem Hirten aus Korinth, der behauptet, das Orakel habe keinen Grund geboten, Polybos und Merope zu meiden, den Einwurf, er habe doch die Stellung ihres leiblichen Sohnes genossen.

Eur. Frag. 336 V. 3 f.:

ὁ δ' οὐ δίκαιος κἂν ἀμείνονος πατρὸς
Διὸς πεφύκῃ, δυσγενὴς εἶναι δοκεῖ.

Es handelt sich um die Stellung, die ein Ungerechter einnimmt.

Soph. Ant. V. 863 ff.:

ἰὼ ματρῴαι λέκτρων
ἆται κοιμήματά τ' αὐτογέννητ' ἐμῷ πατρὶ δυσμόρου ματρός,
οἵων ἐγώ ποθ' ἁ ταλαίφρων ἔφυν.

Antigone beklagt ihre Lage, insbesondere daß sie die Schuld ihrer Eltern büßen müsse.

Soph. Oid. auf Kol. V. 911 f.:

ἐπεὶ δέδρακας οὔτ' ἐμοῦ καταξίως
οὔθ' ὧν πέφυκας αὐτὸς οὔτε τῆς χθονός.

Theseus denkt bei dem Tadel gar nicht an den obskuren Menoikeus, den leiblichen Vater Kreons, sondern, wie V. 919 ff. beweisen, an Theben, das ihn auferzogen habe, es handelt sich also um die Stellung eines Sohnes. In allen diesen Fällen handelt es sich einfach um die Stellung eines Kindes.

Eur. Alk. V. 641:

καί μ' οὐ νομίζω παῖδα σὸν πεφυκέναι.

V. 636—639 bestreitet Admet seine leibliche Abstammung von Pheres und erklärt sich für untergeschoben, V. 640 sagt er, Pheres habe seine wahren Eigenschaften offenbart, V. 642—661 beschreibt er Pheres' Charakter und zeigt, dieser hätte für ihn sterben müssen, V. 662 ff. schließt er, er selber werde diesem nicht die letzte Ehre erweisen, wiewohl dies zu tun dem Sohn obliegt. Daraus ergibt sich, daß, wenn Admet V. 641 seine leibliche Abstammung von Pheres bestreiten würde, dies einfach eine Wiederholung des Gedankens der V. 636—639 sein würde, die den Zusammenhang des V. 640 mit V. 642 ff., in denen der Gedanke des V. 640 ausgeführt wird, stören würde. v. Wilamowitz *Griechische Tragödien III 3. Aufl., Berlin 1910, S. 130* hat vermutlich aus diesem Grunde V. 641 für interpoliert gehalten und in seiner Übersetzung weggelassen, andere haben zu anderen Streichungen gegriffen. Diese Schwierigkeit wird gehoben, wenn V. 640—641 so inter-

pretiert werden: Du hast deine wahren Eigenschaften gezeigt — das wird V. 642—661 ausgeführt —, und ich glaube der Sohnespflichten dir gegenüber entbunden zu sein — das wird V. 672 ff. ausgeführt —, wobei zu beachten ist, daß diese Pflichten auch Adoptivkindern zukommen (vgl. Lipsius *Das Attische Recht und Rechtsverfahren II 2, Leipzig 1912, S. 517*). Es handelt sich also um die Stellung eines Sohnes, insbesondere um das Pietätsverhältnis zu dem Vater.

Soph. Oid. auf Kol. V. 1378 f.:

καὶ — ergänze *ἵνα* — *μὴ* ʼ *ξατιμάζητον, εἰ τυφλοῦ πατρὸς*
τοιώδʼ ἔφυτον· αἵδε γὰρ τάδʼ οὐκ ἔδρων.

Oidipus tadelt Polyneikes, daß er und sein Bruder ihre Pflichten gegen den blinden Vater verletzt haben.

Eur. El. V. 673:

οἴκτιρε δῆτα σούς γε φύντας ἐκγόνους.

Der Sprecher bittet *Ζεὺς πατρῷος*, die, die ihren Vater rächen wollen, zu unterstützen, was sie auf Grund ihrer Stellung zu beanspruchen haben.

Eur. Ion V. 1601 ff.:

νῦν οὖν σιώπα, παῖς ὅδʼ ὡς πέφυκε σός,
ἵνʼ ἡ δόκησις Ξοῦθον ἡδέως ἔχῃ,
σύ τʼ αὖ τὰ σαυτῆς ἀγάθʼ ἔχουσʼ ἴῃς, γύναι.

Athene befiehlt Kreusa zu verschweigen, daß Ion die Stellung ihres Sohnes habe, da Xuthos sich überzeugt hat, daß Ion ihm von Kreusa nicht geboren sein könne, und Ion die Stellung eines Sohnes einer Frau nur durch Geburt erlangt haben kann, da das attische Recht keine Adoption durch eine Frau kennt (vgl. Lipsius *a. O. III 1915 S. 790*).

Eur. Hel. V. 1144:

σὺ Διὸς ἔφυς, ὦ Ἑλένα, θυγάτηρ.

Der Chor preist Helena in den folgenden Versen, weil sie nicht nur von Zeus abstamme, sondern auch in Wahrheit keine Schuld sie treffe. Also will er sagen, daß Helena sich Zeus' Vaterschaft würdig betragen habe.

Eur. Hyps. Papyrusfrag. I kol. 5 V. 10:

εἴ που θεᾶς φὺ[ς δῆλος ἦν, μάλ' εἰκότως.

Hypsipyle erinnert daran, daß Polydoros das verhängnisvolle Halsband durch Erbschaft erlangt habe. Also ist nicht von dem Ursprung sondern von der Stellung und dem darauf beruhenden Recht des Polydoros die Rede.

Soph. El. V. 341 f.:

δεινόν γέ σ' οὖσαν πατρὸς οὗ σὺ παῖς ἔφυς
κείνου λελῆσθαι, τῆς δὲ τικτούσης μέλειν.

Elektra tadelt die Schwester, weil sie den toten Vater vergessen, also eine Pietätspflicht vernachlässigt habe.

Eur. Heraklid. V. 297 ff.:

οὐκ ἔστι τοῦδε παισὶ κάλλιον γέρας
ἢ πατρὸς ἐσθλοῦ κἀγαθοῦ πεφυκέναι
γαμεῖν τ' ἀπ' ἐσθλῶν.

Jolaos lobt, ohne von Theseus' Eigenschaften geredet zu haben, Demophons Betragen, durch das er sich eines edlen Vaters wert zeige.

Ebenda V. 507 ff.:

οὐ δῆτ', ἐπεί τοι καὶ γέλωτος ἄξια,
στένειν μὲν ἱκέτας δαιμόνων καθημένους,
πατρὸς δ' ἐκείνου φύντας οὗ πεφύκαμεν
κακοὺς ὁρᾶσθαι·

und V. 563:

εἴπερ πέφυκα πατρὸς οὗπερ εὔχομαι.

Makaria sagt, ohne von Herakles' Eigenschaften Worte zu machen, an diesen Stellen, das Andenken an ihren Vater nicht zu schänden, sondern sich ihm würdig zu erweisen.

Eur. Or. V. 483:

κείνου γὰρ ὅδε πέφυκε, τοιοῦτος γεγώς;

Tyndareos sagt, Orest verdiene nicht, daß Menelaos mit ihm spräche, und habe das Andenken an Agamemnon geschändet. Die leibliche Abstammung Orests von Agamemnon bestreitet er nicht.

Ebenda V. 1167 f.:

Ἀγαμέμνονός τοι παῖς πέφυχ', ὃς Ἑλλάδος
ἦρξ' ἀξιωθείς.

Orest behauptet sich seines Vaters Agamemnon würdig zu erweisen.

Eur. Phön. V. 908:

ἐμὸς πεφυκὼς παῖς ἃ δεῖ σιγήσεται.

Kreon versichert, sein Sohn Menoikeus werde sich seiner würdig erweisen. In den Beispielen von Eur. Alk. V. 641 an handelt es sich also um die Rechte und Pflichten, die in der Stellung als Kind eines anderen begründet sind. Ähnlich steht es

Soph. Ant. V. 144 ff.:

ὢ πατρὸς ἑνὸς
μητρός τε μιᾶς φύντε καθ' αὐτοῖν
δικρατεῖς λόγχας στήσαντ' ἔχετον
κοινοῦ θανάτου μέρος ἄμφω.

Denn hier tadelt der Chor, daß Eteokles und Polyneikes die Bruderpflichten vergessen haben.

Eur. Hel. V. 489:

Διὸς δ' ἔλεξε παῖδά νιν πεφυκέναι.

Menelaos wundert sich, daß die Alte gemeldet hat, eine Frau mit dem Namen seiner Gattin verweile in Ägypten. Eine leibliche Abstammung von Zeus hat jene nicht erwähnt, sondern sie hat V. 470 Helena Kind des Zeus, aber V. 472 Kind des Tyndareos genannt. Also handelt es sich V. 489 nur um den Namen.

Eur. Iph. auf Taur. V. 4 f.:

τοῦ — d. h. *Ἀγαμέμνονος* — *δ' ἔφυν ἐγώ,*
τῆς Τυνδαρείας θυγατρὸς Ἰφιγένεια παῖς.

Iphigenie stellt sich dem Publikum vor, also handelt es sich um den Namen.

Ebenda V. 916:

οὗτος δὲ ποδαπὸς καὶ τίνος πέφυκε παῖς;

Iphigenie fragt, da sie Pylades' Namen an dem Tag zum

ersten Mal gehört hat, nach dem, was im griechischen Altertum unserem Familiennamen entspricht; sie will wissen, wer Pylades selbst ist.

Eur. Ion. V. 49 f.:

τὸν σπείραντα δὲ
οὐκ οἶδε Φοῖβον οὐδὲ μητέρ' ἧς ἔφυ.

Hermes sagt, die Pythia wisse nicht, wer Ion ist; zu berücksichtigen ist dabei, daß Ions Rechtsstellung auf der Verwandtschaft mit seiner Mutter beruht; Apollon wird als *σπείρας* bezeichnet, weil die Pythia den leiblichen Vater Ions nicht kennt, wiewohl V. 136 ff. Ion Apollon preist, weil er die Vaterstelle übernommen habe.

Ebenda V. 1566 ff.:

ἔμελλε δ' αὐτὰ διασιωπήσας ἄναξ
ἐν ταῖς Ἀθήναις γνωριεῖν ταύτην τε σήν,
σέ θ' ὡς πέφυκας τῆσδε καὶ Φοίβου πατρός.

Athene verkündet, Apollon habe gewollt, Kreusa und Ion sollten in Athen erkennen, wer Ion ist.

Eur. Antiop. Papyrusfrag. C. I kol. I V. 38:

[ἀλ]λ' ἢ τι[νων π]εφύκαθ' ὧν οὐκ οἶδ' ἐγώ;

Lykos fragt Amphion und Zethos nach ihren Namen.

Eur. Phön. V. 133 f.:

παῖς μὲν Οἰνέως ἔφυ
Τυδεύς, Ἄρη δ' Αἰτωλὸν ἐν στέρνοις ἔχει.

Der Pädagog nennt den Namen eines Feindes, nach dem Antigone fragt.

Soph. Frag. 83:

παῦσαι. καταρκεῖ τοῦδε κεκλῆσθαι πατρός,
εἴπερ πέφυκά γ'· εἰ δὲ μή, μείων βλάβη.
τό τοι νομισθὲν τῆς ἀληθείας κρατεῖ.

Es handelt sich darum, wer der Betreffende ist, der spricht. In den Beispielen von Eur. Hel. V. 489 an handelt es sich darum, wer derjenige selbst ist, den das Subjekt bezeichnet, also handelt es sich um seinen Namen.

Aus allen diesen Stellen ergibt sich, daß eine intransi-

tive Form des Verbums *φύειν*, wenn sie bei den Tragikern mit einem Possessivum verbunden ist und ihr Subjekt ein Lebewesen ist, mit den Worten „die Stellung eines Kindes erlangen oder haben“ wiederzugeben ist, ohne daß dabei Rücksicht auf leibliche Verwandtschaft genommen ist. Oft macht es ja keinen Unterschied aus, ob die Präposition *ἐξ* oder *ἀπό* noch dabei steht oder nicht, da ja in der Regel derjenige, der die Stellung eines Kindes jemandes hat, tatsächlich der leibliche Sohn ist, und deshalb hat Euripides an zwei Stellen, Or. V. 4 ff. und Phön. V. 7 ff., den einzigen Stellen, die hierher gehören, ohne von mir erwähnt zu sein, in langen geneaologischen Reihen scheinbar ohne Unterschied bald eine Präposition gesetzt, bald sie weggelassen, aber tatsächlich sagt nach Hermes das delphische Orakel nur, daß Ion die Stellung eines Sohnes des Xuthos zukomme, was an sich nicht falsch ist, da das Orakel überhaupt nicht angibt, warum sie Ion zukomme, geschweige denn daß es behaupte, Ion sei Xuthos' leiblicher Sohn. Denn diese Stellung ist durchaus nicht auf leibliche Kinder beschränkt, zum Beispiel nehmen Adoptivkinder daran teil. Auch haben nicht alle leiblichen Kinder eines Mannes diese Stellung, sondern die Kinder, die verstoßen oder nicht anerkannt sind, und auch die, die Adoptivkinder eines anderen sind, sind ausgeschlossen. So bezeichnet Isaios VIII *Περὶ τοῦ Κίρωνος κλήρου* 30 mit den Worten *οἱ μετ' ἐκείνου φύντες* diejenigen, die im rechtlichen Sinn als Brüder gelten. Ist der Ausdruck der Gesetzessprache entnommen, was nach dem Zusammenhang mir wahrscheinlich ist, so sind darunter nicht alle leiblichen Brüder und auch nicht nur leibliche Brüder zu verstehen.

Zu Hermes' Worten stimmt, was Xuthos V. 534—536 Ion als Worte des Orakels angibt. Er fügt zwar das Substantivum *παῖς* hinzu. Aber das wird auch Eur. Alk. V. 641, Ion V. 1601 ff., Or. V. 1167 f., Hel. V. 489, Iph. auf Taur. V. 4 f., Phön. V. 133 f. und V. 908 sowie Soph. El.

V. 341 f. getan, wiewohl an diesen Stellen nur der Begriff der Stellung eines Kindes betont ist (Soph. Kön. Oid. V. 1015 lasse ich absichtlich weg, weil durch γεννητῶν auch der Begriff des Ursprungs betont wird). Es wird dadurch das Pietätsverhältnis hervorgehoben. Auch dieses ist nicht auf die leibliche Nachkommenschaft beschränkt. Phoinix will Achill Hom. I V. 494 f. zu seinem παῖς machen, ebenso Gobryas in Xenophons Kyropädie IV Kap. 6, 2, Kyros und V Kap. 2, 13 einen seiner Gefährten. Dies soll dadurch geschehen, daß er ihm seine Erbtochter vermählt. Pseudodemosthenes XLIII πρὸς Μακάρτατον περὶ Ἁγνίου κλήρου 51 S. 1067 führt ein Gesetz an, in welchem unter παῖδες θήλειαι alle Erbtöchter, also auch die durch Adoption zu Erbtöchtern gewordenen zu verstehen sind. Vor allem geht die Tatsache, daß in den V. 534—536 von einer leiblichen Abstammung Ions von Xuthos nicht die Rede ist, aus Ions Frage V. 537 σὸν γεγῶτ' ἢ δῶρον ἄλλως hervor. Sie wäre ja sonst ganz überflüssig. Beruhen also Xuthos' Worte V. 537 ὄντα δ' ἐξ ἐμοῦ nicht auf Worten des Orakels sondern auf Xuthos' Interpretation, was Zielinski *NJklA. V (1902) S. 640* behauptet hat, ohne es zu begründen, so hat das Orakel von leiblicher Abstammung überhaupt nicht gesprochen. Für die Richtigkeit dieser Annahme scheinen mir folgende Punkte zu sprechen: 1. Wenn das Orakel tatsächlich von leiblicher Abstammung spricht, so ist nicht einzusehen, warum im Prolog Hermes dies nicht tut, wiewohl er den Inhalt des Orakels angibt. 2. Xuthos selbst gibt V. 530 als Inhalt des Orakels nur an, er sei Ions Vater und Ion sein Sohn, spricht also nur von der Stellung, nicht von der leiblichen Abstammung. 3. Das Orakel hat das Wort δῶρον oder einen ähnlichen Begriff, etwa das Verbum διδόναι gebraucht; denn Xuthos wendet das Wort an, wiewohl es zu seiner Auffassung schlecht paßt, da Ion dem Geschenk leibliche Abstammung entgegenstellt, und auch Hermes spricht ausdrücklich davon, daß Apollon den

Sohn dem Xuthos schenken werde. 4. Bei Xuthos' Beziehung der Worte des Orakels auf eine leibliche Abstammung, die schon V. 517 sich zeigt, ist die nachträgliche Hinzufügung eines selbständigen Satzteiles mit der falschen Angabe verständlich, da bei einfacher Bejahung des Wortes *δῶρον* in Ions Frage er die leibliche Abstammung direkt leugnen würde, während umgekehrt das Orakel zur Bezeichnung der leiblichen Abstammung wohl das Kompositum *ἐκπεφυκέναι* verwendet oder mit dem Simplex *πεφυκέναι* die Präposition *ἐκ* verbunden haben würde, was nicht geschehen ist, wie die Übereinstimmung zwischen Hermes und Xuthos lehrt. Apollon spricht also nur von der Stellung Ions, ohne anzugeben, warum Ion als Xuthos' Sohn zu betrachten sei.

Freilich hat sich der Gott einer dunklen Redewendung bedient. Seine Handlungsweise erklärt sich, wie Hermes V. 71 ff. den Zuschauern mitteilt, aus seiner Absicht, seine eigene Vaterschaft zu verheimlichen, damit sein Sohn die Erbschaft seines mütterlichen Großvaters, nämlich die Herrschaft über Athen erlange. Auch Kreusa errät V. 1539 ff., nachdem sie den Sohn erkannt hat, Apollons wohlwollende Absicht, und Athene bestätigt V. 1562 diese Annahme. Man muß, um des Gottes Handlungsweise zu verstehen, sich auf den Standpunkt des attischen Erbrechtes stellen. Nach attischem Recht dürfen Frauen überhaupt nicht adoptieren (vgl. S. 22) und darf kein Mann in ein Geschlecht hereinadoptieren, dem er nicht von Geburt angehört (vgl. Lipsius *a. O. II, 2 S. 510*). Daraus ergibt sich, daß nur ein Kind, das Kreusa geboren hat, und als dessen Vater vor dem Gesetz Xuthos gilt, Erbe des attischen Reiches ist. Wenn die attischen Zuschauer nun im Prolog hören, daß Ion Kreusas Sohn ist und daß Apollon ihn für den leiblichen Sohn des Xuthos erklären will, müssen sie m. E., da nach attischem Recht (vgl. Lipsius *a. O. I S. 516*) die Verwandtschaft des Sohnes mit der

Mutter und das auf dieser Verwandtschaft beruhende Erbrecht immer bleibt, schließen, Apollon wolle tatsächlich bewirken, daß geglaubt werde, Ion sei dem Xuthos von Kreusa geboren. Nur uns moderne Leser mutet das zunächst sonderbar an, da unser Erbrecht von dem attischen abweicht und die attischen Zuschauer, die selbst oft zu Gericht saßen und nach Aristophanes ihre Freude an Prozessen hatten, ihre Gesetze genauer kannten als wir unsere.

Des Gottes Absicht würde eigentlich gar nicht gestört werden, wenn Xuthos, wie es in der voreuripideischen Sage der Fall gewesen zu sein scheint, erführe, Kreusa sei Ions Mutter, wenn er sich nur für den Vater hält. Apollon gibt sich deshalb zunächst nicht Mühe, Kreusas Mutterschaft zu verheimlichen. Freilich schweigt er in dem delphischen Orakel von der Mutter; doch war dies nötig, da Ion nur dem Xuthos als Sohn geschenkt wird, der Königin hingegen einfach wiedergegeben wird. Aber Apollon hat zugelassen, daß nach V. 408 f. Trophonios in seiner Antwort davon sprach, daß weder Xuthos noch Kreusa kinderlos vom Orakel nach Hause kommen würden. Das kann nur so verstanden werden, daß die Königin ein Kind gebären oder ein von ihr geborenes Kind, das sie verloren hat, wiedererlangen wird, da nach dem attischen Recht, wie wir gesehen haben, eine Frau Kinder nur durch Geburt erlangen kann. Wenn die Menschen die Angaben beider Orakel vereinigt und daraus geschlossen hätten, Ion wäre ein von Kreusa dem Xuthos geborenes Kind, wäre Apollons Absicht voll entsprochen worden, und später hätte die Königin durch die Erkennungszeichen sehen können, daß Ion tatsächlich der von ihr geborene und ausgesetzte Sohn sei. Doch bevor Xuthos sich für den Vater hielt, durfte das Geheimnis, daß Ion Kreusas Sohn ist, nicht gelüftet werden, weil sonst die Gefahr bestand, daß Apollons Vaterschaft bekannt würde. Ebenso mußte

der Gott verhüten, daß Ion vorzeitig erfuhr, daß er in Athen geboren sei, weil, wenn Xuthos das erfuhr, er stutzig werden mußte. So hat der Gott für Ion auch darin gut gesorgt, daß er ihm die Erkennungszeichen zunächst vorenthielt (vgl. V. 1342 ff.) und dadurch eine vorzeitige Erkennung zwischen Kreusa und Ion unmöglich machte (vgl. V. 328 ff. u. 359 f.). Schließt doch aus ihnen Ion in Schlegels gleichnamigem Schauspiel auf seine Geburt in Athen, ja sogar auf seine Abstammung aus der attischen Königsfamilie. Obgleich es an sich genügt hätte, wenn Xuthos allein nach Delphi gekommen wäre, hat Apollon selbst, wie aus V. 67 f. hervorgeht, bewirkt, daß Kreusa ihn begleitet. Denn die Zusammenkunft zwischen der unbekannten Mutter und dem unbekannten Sohn begünstigt zunächst seinen Plan. Sie erregen auf diese Weise sich gegenseitig Teilnahme und schöpfen die Hoffnung, Mutter und Sohn zu sein, und um so wahrscheinlicher schien es, sie würden die Dunkelheit der Antwort, die Xuthos gegeben ist, durchschauen und erkennen, was der Gott in Wahrheit sage, und so sich überzeugen, daß er für sie aufs beste sorge. Die Anwesenheit Kreusas bietet dem Gott die Möglichkeit, ihr die Antworten, die Xuthos von beiden Orakeln erhält, mitteilen zu lassen. Da er in dem Xuthos gegebenen delphischen Orakelspruch von der Mutter schweigen muß, hat er durch die Antwort des Trophonios verkünden lassen, auch Kreusa werde nicht kinderlos bleiben, und Xuthos hat keinen Grund, Kreusa die günstige Auskunft zu verheimlichen. Sodann sorgt der Gott dafür, daß Ion von Xuthos vor dem Tempel in aller Öffentlichkeit als Sohn begrüßt werden muß. Dadurch erreicht er, daß auch Kreusa auf jeden Fall erfährt, wer als Sohn bezeichnet sei, da sie entweder selbst anwesend sein oder von einem, der das Gespräch zwischen Xuthos und Ion hört, unterrichtet werden kann. Nach seinem Plan erwartet er wohl, daß wenigstens Kreusa durch Ver-

bindung der tatsächlichen Angaben beider Orakel die wahre Sachlage erraten werde.

Im großen ganzen befolgt Apollon also bei Euripides den Plan, die Entwicklung so zu leiten, wie sie in der voreuripideischen Sage gewesen ist. Nur ein Unterschied besteht zwischen seinem Plan und der Handlung in der voreuripideischen Sage. Zwar ist es nicht sicher, ob in der voreuripideischen Sage Xuthos verheimlicht wird, der leibliche Vater Ions sei der Gott, aber der Grund, den Apollon bei Euripides hat, nämlich die Sorge, daß Ion als der nach attischem Erbrecht berechtigte Erbe gelte, kann unmöglich alt sein. Das ist Euripides' persönliche Erfindung. Der Dichter läßt Apollon eine richtige Kindesunterschiebung begehen. Hätte der Gott mit seinem Plan vollen Erfolg gehabt und durch sein Orakel nur bewirkt, daß Xuthos sich für Ions Vater erklärte, wäre Ion nach dem Wortlaut des attischen Gesetzes Erbe des attischen Reiches, da er dann als ehelicher Sohn der Erbtochter des attischen Königshauses Kreusa gelten würde. Doch gerade in dieser Beziehung bereiten die Menschen dem Gott Schwierigkeiten, ja sie vereiteln seinen wohlerwogenen Plan wenigstens teilweise. So hat Euripides sich die Gelegenheit zu seiner dramatischen Handlung dadurch geschaffen, daß er den Gott auf menschliche Satzungen Rücksicht nehmen läßt. Er gibt ihm dadurch einen menschlichen Zug. Daß sein Plan nicht völlig gelingt, scheint ein zweiter zu sein..

Xuthos' Verhalten freilich hat Apollon richtig vorausgesehen. Der König hält sich für den leiblichen Vater Ions, wie das erste Wort, das er an Ion nach dem Verlassen des Tempels richtet, V. 517 beweist, ohne zu überlegen, wie das, was das Orakel zu melden schien, geschehen sein konnte. Er beruhigt sich einfach bei Apollons Autorität (vgl. V. 543). Das entspricht seinen religiösen Anschauungen. Die Frömmigkeit ist die Eigenschaft, die

bei ihm am meisten hervorsticht. Er begnügt sich nicht damit, das delphische Orakel zu befragen. Unterwegs besucht er das Trophoniosorakel. Auch sonst ist er eifrig auf die Opfer bedacht. Gleich bei seiner Ankunft in Delphi hat er nach V. 418 ff. sich erkundigt, ob die vorschriftsmäßigen Opfer schon vollzogen sind, und weist V. 422 ff. Kreusa an, während er das Orakel befragt, die Götter um einen günstigen Bescheid zu flehen, und nachdem er in Ion seinen Sohn gefunden hat, verrichtet er wieder Opfer (vgl. V. 653, 804 ff. u. 1122 ff.).

Doch Ion stört, ohne es zu wissen, den wohlerwogenen Plan seines himmlischen Vaters. Er bewirkt gerade in dem Augenblick, in dem er im Begriff ist, den wahren Sinn des Orakels zu erkennen, durch seine subtile Frage, daß er das, was Xuthos irrtümlich aus den Worten des Orakels geschlossen hat, nicht von den wirklichen Worten des Orakels trennen kann und nun glaubt, das Orakel habe tatsächlich von leiblicher Abstammung gesprochen. Das ist von um so größerer tragischer Ironie, weil seine eigene Lage dadurch verschlimmert wird und er selbst V. 533 richtig vermutet, Xuthos sei durch die Dunkelheit des Ausdruckes getäuscht, und deshalb die genaue Wiedergabe der Worte des Orakels erzwungen hat. Ion bezweifelt anfangs Xuthos' Behauptung, von ihm gezeugt zu sein, weil er V. 304 in dem Gespräch mit Kreusa gehört hat, daß diese Xuthos keinen Sohn geboren hat, wohl aber V. 431 f. vermutet, die Königin habe ihr eigenes Schicksal als das ihrer Freundin erzählt und also selbst Apollon einen Sohn geboren, und, da er im Heiligtum groß geworden ist, genau weiß, daß die Antworten des Orakels oft dunkel sind.

Doch diesem einen Irrtum entspringt sofort ein neuer. Nachdem nämlich Ion sich überzeugt hat, daß das Orakel auch tatsächlich auf ihn zu beziehen ist, fragt er nach seiner Mutter. Zweierlei Gründe bestimmten ihn wohl

besonders dazu: erstens ist seine Sehnsucht nach der Mutter naturgemäß größer als nach dem leiblichen Vater, weil er die Mutter entbehrt hat, während er sah, daß Apollon die Vaterstelle an ihm versah (vgl. V. 136), und diese Sehnsucht ist durch das Gespräch mit Kreusa noch verstärkt (vgl. V. 324 ff. u. 359 f.). Zweitens will er ganz sicher gehen und alle nötigen Aufklärungen erhalten, ehe er Xuthos als seinen leiblichen Vater anerkennt. Er überzeugt sich V. 541, daß das delphische Orakel von der Mutter geschwiegen hat. Darum sucht er V. 544 ff. von Xuthos' persönlicher Erinnerung Auskunft zu erhalten. In der Tat besinnt sich dieser, wie es scheint, eines Liebesabenteuers, dem Ion entsprossen sein könnte. Doch ob dies tatsächlich stattgefunden hat, geht aus dem Gespräch nicht hervor. Ion vermutet nämlich bei seinem Fragen stets das Richtige: er nimmt V. 545 an, daß Xuthos ein Liebesabenteuer gehabt hat, wiewohl dieser V. 540 u. 543 sich auf ein solches nicht besinnen kann; er präzisiert V. 546 Xuthos' Zeitangabe *μωρίᾳ γε τοῦ νέου* auf die voreheliche Zeit; er lokalisiert V. 550 das Liebesabenteuer in Delphi, wiewohl Xuthos V. 548 f. sich wundert, wie Ion nach Delphi gekommen sei, und er, falls er sicher wußte, dort ein Liebesabenteuer gehabt zu haben, entschieden keinen Grund zu dieser Verwunderung hätte. Ob nun aus diesem Tatbestand zu schließen ist, Xuthos' ganzes Liebesabenteuer zu Delphi bestehe nur in Ions Phantasie und Xuthos bestätige nur, was Ion vermutet, um seinen heißen Wunsch erfüllt zu sehen und zu einem leiblichen Sohn zu kommen, von dem das Orakel gesprochen zu haben schien, wie ich glaube, zumal da, wie O. F. Gruppe *Ariadne, Berlin 1834, S. 414* rügt, nach der wahren Erkennung zwischen Kreusa und Ion von einem Sohn des Xuthos und von seiner etwaigen Mutter keine Rede ist und auch Athene von ihnen schweigt, oder ob Xuthos' Erinnerung tatsächlich nur einer kräftigen Nachhilfe bedarf, ist für den Gang

des Stückes gleichgültig. Denn auch wenn Xuthos wirklich das Liebesabenteuer gehabt hat, hat er sich sicher um das Mädchen nicht weiter gekümmert und kann deshalb die etwaigen Folgen des Abenteuers gar nicht wissen. Auf jeden Fall bringt nur Ion das Gespräch auf die Möglichkeit eines solchen, bewirkt also selbst den für den Gang des Stückes entscheidenden Irrtum über seine Mutter und beruhigt sich erst dann (vgl. V. 556 ff.) bei der angeblichen Angabe des Orakels und erkennt Xuthos als Vater an. Xuthos selbst hat nur insofern die Möglichkeit dieses Irrtums erleichtert, als er V. 422 ff. Kreusa durch seinen Auftrag, die Götter um eine günstige Antwort zu bitten, von dem Tempelvorplatz entfernt hat, so daß sie nicht Zeugin der Begegnung des Xuthos mit Ion ist. Denn in ihrer Gegenwart hätte Ion den scheinbaren Vater nicht nach einem unehelichen Liebesabenteuer fragen können. Deshalb hat Euripides ja überhaupt Kreusa von der Bühne entfernen müssen. Der König hat sich von selbst gar keine Gedanken darüber gemacht, wie er zu der Vaterschaft gekommen sein könne, es ist nicht ausgeschlossen, daß er in dunkler Erinnerung an Trophonios' Worte zunächst vermutet hat, Kreusa sei die Mutter, ohne darüber nachzudenken, wie das eintreten könne; Ion hingegen berücksichtigt Trophonios' Worte, obgleich er das Gespräch V. 404—409 zwischen Xuthos und Kreusa gehört hat, nicht, weil er nach V. 305 ff. u. 356 im Verein mit V. 429 ff. aus Kreusas Mund weiß, daß sie keinem Sterblichen ein Kind geboren hat, also er auch nicht der Sohn eines vorehelichen Verkehrs des attischen Königspaares, bei dem sie sich nicht erkannt haben, sein kann.

Nichtsdestoweniger will Xuthos Ion zum Erben des attischen Reiches einsetzen und nach Athen führen (vgl. V. 576 ff.). Wenn er diese Absicht ausführte, müßte er Kreusa mitteilen, Ion sei vom Orakel als sein Sohn bestimmt, und in Kreusa sowie dem Pädagogen könnte nicht

der Verdacht aufkommen, Xuthos habe Kreusa hintergangen und versuche nun vermittels des Orakels einen eigenen unehelichen Sohn zum Erben des attischen Reiches zu machen. Auf diese Weise würde, soweit es jetzt noch möglich ist, Apollons Plan ausgeführt, da ja in diesem Fall ein freundschaftlicher Verkehr zwischen Kreusa und Ion nicht ausgeschlossen wäre und in Athen die wahre Erkennung stattfinden könnte. Doch auch diese Aussicht schneidet Ion ab. Er trägt V. 588 ff. Bedenken nach Athen zu gehen, um nicht bei den Athenern und besonders der angeblichen Stiefmutter Anstoß zu erregen. Es ist tragisch, daß gerade sein Zartgefühl seiner Mutter gegenüber und die richtige Beurteilung der Wirkung des Orakels auf sie die Möglichkeit, den tragischen Konflikt zu verhindern, verringert. Denn dem König, der einen Erben haben will, um seine Stellung in dem Reich zu stärken, zumal da er selbst ein Fremder ist, kann Ions Wunsch, in Delphi in beschaulicher Muße weiterleben zu dürfen, nicht genügen. Um Ions Skrupel zu beseitigen, entschließt sich der König dazu, seine Vaterschaft zu verheimlichen und Ion als angeblichen Gastfreund nach Athen zu führen und erst bei Gelegenheit Kreusa zu überreden, zuzulassen, daß dieser als Erbe eingesetzt werde (vgl. V. 650 ff.). Er mag wohl erwarten, daß Ions Liebenswürdigkeit und Zartgefühl im Laufe der Zeit die Königin für ihn einnehmen werde.

Dieser Plan kann nur gelingen, wenn Kreusa in Unkenntnis über das Orakel gehalten wird. Mißlingt er, ist die Lage verschlimmert, da dann Kreusa der Versuch, dies zu bewirken, stutzig machen muß. Doch da Apollon selbst durch die Worte des Orakels dafür Sorge getragen hat, daß das Gespräch zwischen Xuthos und Ion in aller Öffentlichkeit stattfinden muß (vgl. S. 30), könnte ein Dichter unserer Zeit die Königin von dem Gespräch, trotzdem dies in ihrer Abwesenheit stattfinden muß, durch einen dritten zufälligen Zeugen unterrichtet werden lassen. Für den

attischen Tragiker war dies weniger einfach, denn wenn sie es durch eine andere von einem Schauspieler gegebene Person erfuhr, so durfte diese, wenn sie mit Ion und Xuthos auf der Bühne weilte, nicht reden, da ja die beiden anderen Schauspieler, die nicht Kreusas Rolle geben, Xuthos und Ion zu geben haben. So läßt denn Euripides die Königin durch den Chor, der von ihren Dienerinnen gebildet wird, und deren Anwesenheit vor dem Tempel wohl motiviert ist, von Xuthos' Gespräch mit Ion unterrichtet werden. Wieland *Neues Attisches Museum I (1805) S. 19* tadelt Xuthos, daß dies möglich gewesen sei, mit diesen Worten: „Wie konnte auch Xuthus unbesonnen genug seyn, ein Geheimniß von solcher Wichtigkeit den Ohren dieser Weiber zu vertrauen?" Er will Euripides damit entschuldigen, daß in der griechischen Tragödie der Chor naturgemäß alles erfährt, was von der Parodos an auf der Bühne geschieht oder erzählt wird. Der von ihm vorgebrachte Grund genügt meines Erachtens nicht. Denn in den meisten Stücken des Euripides und Sophokles teilt der Chor niemandem etwas mit, was auf der Bühne in seiner Abwesenheit geschehen ist. Auch bei Aischylos zeigt der Chor sich würdig, geheime Pläne zu hören. In den Choephoren verrät er Orest nicht, hilft ihm vielmehr, indem er V. 770 ff. Kilissa überredet, Aigisthos aufzufordern, ohne bewaffnetes Gefolge zu kommen. Doch glaube ich einen besseren Grund als Wieland anführen zu können. Wenn der Chor bei Sophokles und Euripides jemandem etwas mitteilt, was in seiner Abwesenheit auf der Bühne geschehen ist, bestätigt er nur, was dieser von anderer Seite gehört hat, z. B. Soph. Kön. Oid. V. 523—530 und Eur. Andr. V. 1053—1059, oder bringt das vor, was die betreffende Person mit Leichtigkeit von anderer Seite erfahren kann, wie er Soph. Kön. Oid. V. 680 ff. Iokaste nicht mitteilt, worüber Oidipus und Kreon in Streit geraten sind, sondern nur, daß sie in Streit geraten sind, was nicht ver-

schwiegen werden kann, da es der Augenschein lehrt, oder Eur. Andr. V. 1061 Peleus meldet, Hermione habe sich in Orestes' Schutz begeben, was der Greis mit Leichtigkeit von anderer Seite erfahren könnte, oder Eur. Phön. V. 1322 ff. Kreon mitteilt, daß Iokaste mit Antigone, um den Zweikampf der feindlichen Brüder zu verhindern, aufs Schlachtfeld geeilt sei, was auch andere gesehen haben müssen, oder die Meldung des Chores ist ohne jede dramatische Bedeutung, wie Eur. Andr. V. 1063 ff., wo der Chor hinzufügt, gegen Neoptolemos werde ein Anschlag gemacht, über den wenige Verse später eine ausführliche Botschaft eintrifft. (Auch Phön. V. 1322 ff. kann man hierher rechnen, da schon V. 1335 ein Zeuge mit ausführlicher Nachricht ankommt.) Ebensowenig spricht im Ion der Chor von dem ganzen Gespräch zwischen Xuthos und Ion, sondern er berücksichtigt in seinen Angaben eigentlich nur den Teil des Gespräches, der bis zu der Anerkennung des vermeintlichen Vaters durch Ion geht, also den Teil, der nach dem Wortlaut des Orakels in aller Öffentlichkeit stattfinden muß, und den Befehl, den er persönlich vom König erhalten hat. Er fügt nämlich nur hinzu, welchen Namen Xuthos seinem Sohn gegeben hat, was ohne jeden Einfluß auf die Handlung ist und nur dem Pädagogen Gelegenheit gibt, seinen Scharfsinn zu zeigen, und wohin Xuthos und Ion gegangen sind, was Kreusa und der Pädagog mit Leichtigkeit von anderer Seite erfahren könnten, da Ion in aller Öffentlichkeit das Zelt für seine Abschiedfeier errichtet. Es steht also Xuthos' Absicht und damit Apollons jetzigen Interessen der ursprüngliche Plan des Gottes im Wege, dem zufolge die Anerkennung von Vater und Sohn in aller Öffentlichkeit stattfinden sollte.

Es ist natürlich, daß Kreusa ihre Dienerinnen nach dem Orakel fragt. Da Xuthos ihnen verboten hat, der Herrin von dem Ergebnis des Befragens des Orakels Mitteilung zu machen, kommen sie in den Konflikt, entweder

dem König oder Kreusa ungehorsam zu werden. Die Seufzer V. 752 u. 754 und die Angabe, bei Todesstrafe keine Angaben machen zu dürfen, V. 756 u. 760, erregen natürlich nur um so größere Spannung Kreusas. Die Dienerinnen entschließen sich zu einem Ausweg aus dem Konflikt. Sie teilen V. 761 der Königin mit, sie werde kinderlos bleiben. Das ist zwar vom Orakel nicht gesagt und stimmt auch mit der Wahrheit, wie sich aus Athenes Worten V. 1589 ff. ergibt, nicht überein. Doch der Chor hat dies geschlossen, weil das Orakel von einem Sohn, den Xuthos von einer unbekannten Fremden habe, zu reden schien. Er hat offenbar erwartet, daß diese Nachricht, so schmerzlich sie auch ist, Kreusa genügen werde und sie nicht fragen werde, ob auch Xuthos kinderlos bleiben werde, und gehofft, so verheimlichen zu können, was Xuthos offenbar die Hauptsache ist, nämlich daß dieser einen Sohn erhalten habe. Der Chor hat Kreusas Charakter richtig eingeschätzt, aber der Plan mißlingt trotzdem. Das bewirkt der Pädagog, der Kreusa begleitet. Er erkennt, daß aus den Worten der Dienerinnen nicht hervorgeht, ob auch Xuthos kinderlos bleiben werde (vgl. V. 771 f.), und nimmt ihr Verhör auf, als die Königin zu klagen anfängt. Diese werden so zu einer Entscheidung zwischen dem eingewanderten König und der angestammten Herrscherin gezwungen und dienen nun ausschließlich den Interessen der Königin. So erfährt der Pädagog und mit ihm Kreusa, Ion sei vom Orakel als Sohn des Xuthos bezeichnet. Die Umstände, unter denen diese Mitteilung erfolgt, lassen nur den Gedanken an eine leibliche Sohnesschaft zu. Denn als gesagt ist, Kreusa werde immer der leiblichen Nachkommenschaft entbehren, fragt der Pädagog V. 771 f., ob auch Xuthos dasselbe Los träfe. So setzt der Pädagog auch V. 778 f. eine leibliche Abstammung voraus, der Chor seinerseits bestätigt diese Vermutungen dadurch, daß er nicht widerspricht, und deutet V. 803 durch den

Gebrauch des Pronomens *ὁποίας* statt *τίνος*, was bei geringer Änderung des Wortlautes ebenfalls in den Vers gepaßt hätte, an, daß tatsächlich von einer unbekannten Mutter die Rede zwischen Xuthos und Ion gewesen ist.[1]) So bewirkt der Pädagog, daß er und Kreusa glauben, was in Wahrheit nur das Ergebnis von Ions Versuch, über das Orakel sich Klarheit zu verschaffen, ist, nämlich das Orakel habe von Ion als einem unehelichen Sohn des Xuthos gesprochen. Daß er Trophonios' Worte, nach denen auch Kreusa ein Kind erhalten werde, unberücksichtigt läßt, ist nicht zu verwundern. Denn er hat wahrscheinlich die Antwort des Trophoniosorakels überhaupt nicht erfahren, und außerdem ist das, was er über das delphische Orakel hört, mit diesem Teil des Trophoniosorakels in keiner Weise zu vereinigen, so daß er im günstigsten Falle einen Widerspruch zwischen beiden Orakeln konstatieren könnte.

Kreusas Plan, einen sofortigen Anschlag auf Ions Leben zu machen, ist übereilt. Denn erstens ist es eine Beleidigung der göttlichen Majestät, anzunehmen, Apollon habe sich um seinen eigenen Sohn gar nicht gekümmert, und zu versuchen, den Eintritt der Weissagung des Trophonios, der zufolge der durch das delphische Orakel bezeichnete Sohn des Xuthos ja mit diesem nach Athen gelangen werde, zu verhindern. Das wirkt um so tragischer, als des Gottes Handeln ja einzig durch die Sorge um Kreusa und ihren Sohn bestimmt wird. Zweitens wird Ion, wiewohl er V. 262 ff. scheinbar der Königin gewogen gewesen ist und sich V. 289 ff. gewundert hat, daß sie überhaupt einen Fremden geheiratet habe, also für ihre peinliche Lage ein feines Verständnis gezeigt hat, gar keine Gelegenheit, auf die angebliche Stiefmutter Rücksicht zu nehmen, gegeben, im Gegenteil wird sofort vermutet, er

---

[1]) Ich gebe mit Kirchhoff den ganzen Vers dem Chor, da ich keinen Grund sehe, warum dieser eine etwaige Frage des Pädagogen unterbrechen sollte.

werde sich auch gegen der Königin Willen zum Erben ernennen lassen. Das ist ergreifend, da gerade Ions Zartgefühl gegen die vermeintliche Stiefmutter die Handlungen entspringen, die des Pädagogen und Kreusas Verdacht erregen. Drittens ist der Plan auch unüberlegt. In Athen würde, wie Ion selbst V. 1269 ff. sagt, ein Anschlag gegen ihn viel leichter gelingen können als in Delphi, da die Athener die angestammte Herrscherin lieben, also ihr helfen würden, die Bewohner von Delphi dagegen Ion gewogen sind. Um die Schuld der Königin zu mildern, hat Euripides den Pädagogen eingeführt. Dieser hat, wie oben S. 38 f. gezeigt, durch seinen Scharfsinn bewirkt, daß der Chor überhaupt von Xuthos' Sohne spricht, und versucht dann wie Ion, der vermutlich von demselben Schauspieler wie er gegeben wurde, das, was er erfährt, mit Hilfe seiner Phantasie auszudeuten. Er glaubt V. 808 ff., Xuthos suche mit Hilfe des Orakels seinen unehelichen Sohn als Thronerben einzusetzen. Diese Deutung entbehrt nicht der tragischen Ironie, da er richtig erkannt hat, daß eine Täuschung vor sich geht, und nur fälschlich Xuthos für den aktiv statt den passiv Beteiligten hält und sie in Wahrheit zu Kreusas Gunsten, nicht, wie er annimmt, um sie zu schädigen, ausgedacht ist. Er rät Kreusa zweimal, V. 843 ff. u. 970 ff., zur Rache und bietet seine Hilfe V. 850 ff. und 986 an. Er überredet Kreusa V. 1022 ff., das Attentat in Delphi zu versuchen. Die Worte des Trophoniosorakels, nach denen Xuthos' Sohn nach Athen kommen werde, brauchen ihn nicht zu stören, da er sie wohl überhaupt nicht erfährt und der eine Teil des Trophoniosorakels auf jeden Fall falsch zu sein scheint (vgl. S. 39). Ebensowenig haben wir Grund uns zu wundern, daß er annimmt, Ion sei nach der Schließung der Ehe zwischen Xuthos und Kreusa geboren, wiewohl die Königin selbst nach V. 354 anderer Meinung war, da er ihn überhaupt kaum gesehen hat. So hat der Dichter die Schuld an dem Anschlag zum

größten Teil dem Pädagogen zugeschoben und Kreusa entlastet. Ihr würde man höchstens vorwerfen können, daß sie nicht ruhig erwägt, der Pädagog bringe nur persönliche Vermutungen vor und könne die wirkliche Sachlage gar nicht wissen, und sie ebenfalls das Trophoniosorakel gänzlich unberücksichtigt läßt, wenn Euripides nicht dafür gesorgt hätte, daß Kreusa keines ruhigen Nachdenkens fähig erscheint. In Wahrheit hat er Kreusas Verhalten wohl motiviert. Denn das Ergebnis ihres eigenen Versuches, vom Chor eine Nachricht über die ihrem Gemahl zuteil gewordene Antwort des Gottes zu erhalten, war, daß ihr nicht nur jede Hoffnung, ihren Sohn wiederzuerlangen, sondern auch der Trost, der in der Aussicht auf andere Nachkommen liegen kann, genommen wurde (vgl. V. 761 f.). Diese Mitteilung nahm ihr um so mehr die ruhige Überlegung, als vorher durch das Trophoniosorakel jene Hoffnung gestärkt worden war (vgl. V. 425 ff.), so daß sie den Schmerz doppelt empfindet.

So wird der wohlerwogene Plan Apollons durch das Streben Ions, Kreusas und des Pädagogen, das dem Xuthos gegebene Orakel zu erfahren und zu deuten, gestört. In erster Linie hat Ion mit seinem Scharfsinn ihn durchkreuzt. Der Glaube an die Allmacht Apollons erleidet dadurch einen harten Stoß. Aber man muß dabei bedenken, daß jeder, der an keine starre Prädestinationslehre glaubt sondern eine persönliche Willensfreiheit und ihr entsprechend eine Selbstverantwortung der Menschen fordert, annimmt, daß ein gütiger Gott, der doch Apollon in diesem Stück ist, nicht immer das Gute, das er den Menschen zukommen lassen will, erreicht. Durch das Attentat wird Apollon zu einem neuen Eingriff gezwungen. Er kann die wahre Erkennung zwischen Mutter und Sohn nicht sofort herbeiführen und auf diese Weise die Ausführung des Anschlages gegen Ions Leben verhindern, weil dann die ganzen Gäste Ions erfahren würden, wer Ion geboren hat. Das muß

jetzt verhindert werden, weil nunmehr Xuthos sich durch Ions Fragen überzeugt hat, daß Kreusa nicht die Mutter ist, wenn er der leibliche Vater ist, und deshalb in Unkenntnis über Ions wahre Mutter bleiben muß. Daher muß Ion auf eine andere Weise gerettet werden. Zugleich muß eine Wiederholung des Anschlages verhindert werden. So würde es nicht genügen, wenn der Gott nur die Ausführung des Giftmordes unmöglich machte; daß ein Attentat geplant war, muß erkannt werden. Ions Rettung scheint das Werk des Zufalls zu sein, da er den Wein ausgießen läßt, weil ein Wort böser Vorbedeutung fällt, und der plötzliche Tod der Taube, die den aus seinem Becher ausgeschütteten Wein trinkt, den Giftmordversuch offenbart; doch Athene gibt V. 1564 f. ausdrücklich an, daß der Gott seine Hand im Spiele gehabt hat. Aber Ion hat auch durch seine Frömmigkeit erst ermöglicht, daß sein göttlicher Vater dieser Hilfsmittel sich bedienen kann. Denn er ist gegen ein Wort schlechter Vorbedeutung empfindlicher als andere Tempeldiener, wie aus V. 98 ff. hervorgeht, und da er Bedenken trägt, im Heiligtum die Tauben zu töten (vgl. V. 179 ff.), wagen sie ohne Scheu in das Zelt zu den Menschen zu fliegen.

Durch Erkennung des Giftmordanschlages kommt Kreusa in Lebensgefahr, und es ist tragisch, daß der Gott selbst das bewirken muß, um den Sohn zu retten. Sie wird zum Tode verurteilt (vgl. V. 1222 ff.), der Sohn verfolgt sie und ist nahe daran, sie am Altar des göttlichen Vaters zu töten (vgl. V. 1312 ff.). Doch jetzt sind Kreusa und Ion ohne lästige Zeugen, und so kann Apollon nun die Erkennung herbeiführen. Das Verbrechen, das jetzt verhütet werden muß, ist noch schlimmer als der Anschlag gegen Ion, eines um so vornehmeren Dieners bedient er sich. Die Pythia selbst tritt auf seinen Einfluß, wie Athene V. 1565 verkündet, V. 1320 aus dem Tempel, verbietet Kreusa am Altar zu töten und bringt die Erkennungszeichen. Ion

schwankt noch V. 1380 ff., ob er diese benutzen soll, aber er überzeugt sich V. 1385 f., daß er dann den Intentionen des Gottes entgegenhandeln würde. Er wickelt das Gefäß, in dem er ausgesetzt gewesen ist, aus und wird daran V. 1395 ff. von Kreusa erkannt. Doch sind seine Zweifel nicht sofort beseitigt. In dem Augenblick, in dem Kreusa den Altar verläßt und ihn als ihren Sohn anerkennt V. 1402 f., droht er ihr mit dem Tod, wie er auch Xuthos gegenüber gehandelt hat, als dieser ihn als den vom Orakel verheißenen Sohn begrüßt (vgl. V. 524). Doch Kreusa kann bündige Beweise dafür bringen, daß sie Ion ausgesetzt hat: sie nennt V. 1417 ff. die Gegenstände, die in dem Kästchen sind. Freilich sind mit der Erkennung zwischen Mutter und Sohn noch nicht alle Schwierigkeiten beseitigt. Ion bereitet V. 1532 ff. das Xuthos gegebene Orakel Schwierigkeiten. Sie werden durch Athene gehoben. Doch dienen diese letzten Bedenken Ions, so verständlich sie an sich sind, für den Dichter wohl in erster Linie dazu, überhaupt Athenes Erscheinen zu motivieren.

So ist die ganze Verwicklung des Dramas in der Dunkelheit des Orakels und seiner falschen Interpretation und Deutung durch die Menschen begründet. Dennoch hat Brumoy, den Wieland *a. O. S. 32* zitiert, nicht recht, wenn er behauptet, Loxias täusche die Personen des Stückes, nur um das Publikum mit einer Tragödie zu ergötzen; denn wenn er seine Absicht, Xuthos und den übrigen Menschen die Meinung beizubringen, Ion wäre dem Xuthos von Kreusa geboren, erreicht hätte und die Erkennung zwischen Kreusa und Ion in Athen stattfinden könnte, würde eine wahrhaft dramatische Handlung fehlen. Sie beruht vielmehr darin, daß der Gott seine Absicht nicht verwirklichen kann, da die Menschen, ohne es zu wissen und zu wollen, seine Pläne kreuzen. Sie zwingen ihn so, wiederholt in die Handlung einzugreifen, und nicht einmal so bewirkt Apollon das, was er gewollt hat. Denn vor

der Welt muß Ion nun der Sohn des Xuthos von einer fremden Unbekannten bleiben. Das hat auf die rechtliche Stellung Einfluß. Nach dem Wortlaut des attischen Gesetzes darf nicht er als legitimer Thronerbe gelten, das sind vielmehr (vgl. Lipsius *a. O. II, 2 S. 540 f.*) seine Halbgeschwister Achaios und Doros, von denen Athene spricht, und auch das attische Volk pflegte, wie das Beispiel des Sohnes des Perikles von der Aspasia zeigt, uneheliche Kinder höchstens beim gänzlichen Fehlen oder nach dem Tode legitimer Nachkommenschaft zu legalisieren, und auch in Euripides' Andromache hat Neoptolemos, um dessen von Andromache geborenen Sohn Molossos sich Peleus und Thetis kümmern, keine eheliche Nachkommenschaft. Doch wer wird Widerspruch erheben, wenn Xuthos, ohne daß Kreusa widerspricht, Ion als Thronerben erklären wird? Gestört ist im Ion des Euripides Apollon durch das Streben Ions, Kreusas und des Pädagogen, das dem Xuthos gegebene delphische Orakel zu erfahren und zu deuten, und dieses Streben führt den ganzen Konflikt herbei.

Kapitel 3.

Andere Benutzungen des Motives, göttliche Mitteilungen zu erfahren, im Ion.

Das Motiv, eine göttliche Mitteilung erhalten zu wollen, hat Euripides auch sonst in dieser Tragödie verwendet. Xuthos und Kreusa kommen überhaupt nach Delphi, um das Orakel zu befragen. So ist der Versuch, vom Orakel Bescheid zu erhalten, zunächst äußerlich dazu benutzt, diese Personen an den Ort zu bringen, an dem das Stück spielt.

Wichtiger ist der Versuch Kreusas, ohne Wissen ihres Gemahls das Orakel zu befragen. Er gibt nicht nur die Gelegenheit ihrer Zusammenkunft mit Ion (vgl. V. 332),

sondern er begründet auch, warum sie, von Ion angeredet, auf das Gespräch V. 247 ff. eingeht und auf seine Frage V. 260 f. ihren Namen und V. 302 ff. den Grund ihrer Reise angibt, ferner warum sie ihn V. 308 ff. nach seinen Personalien fragt, da sie sich natürlich erst dieser vergewissern muß, ehe sie ihn bittet, für sie das Orakel zu befragen, und vor allem, warum sie V. 336 ff. ihr Liebesabenteuer mit Apollon — wenn auch als das einer Freundin — erzählt. Ion freilich rät ihr V. 369 ff. mit dem Hinweis darauf, daß Apollon nicht gezwungen werden könne, etwas zu verkünden, was er offenbar geheimhalten wolle, und daß man sich mit dem bescheiden müsse, was er in dieser Sache freiwillig tun werde, ab, nach Apollons Sohn sich beim Orakel zu erkundigen. Dieser Versuch Kreusas ist deshalb für die ganze Handlung wichtig, weil infolgedessen Ion V. 304 ff. erfährt, daß Kreusa Xuthos keinen Sohn geboren hat, wohl aber V. 431 ff. vermutet, sie habe ihr eigenes Schicksal als das ihrer Freundin erzählt, also Apollon einen Sohn geboren. Dadurch wird verständlich, warum Ion, als er von Xuthos auf Grund der Worte des delphischen Orakels für seinen leiblichen Sohn gehalten wird, zunächst an ein Mißverständnis des Königs denkt und deshalb die Worte des Orakels so genau wie möglich erfahren will, und, als ihm diese keinen Zweifel zuzulassen scheinen, Kreusas Enttäuschung und seine schwierige Stellung zu ihr sofort erkennt und deshalb alle mögliche Rücksicht gegen sie nehmen will (vgl. S. 35 u. 39 f.). Doch Euripides hat diesen Versuch weit dramatischer ausgestaltet, als es der Gang der übrigen Handlung unmittelbar erfordert, und ihm so eine selbständige Bedeutung für das ganze Stück gegeben. Er gibt dem Dichter Gelegenheit, Kreusas Schwanken zwischen Furcht und Hoffnung zu zeigen. Am Anfang des Gespräches hat sie Hoffnung, ihren Sohn wiederzuerlangen — will sie sich ja ohne Xuthos' Wissen ans Orakel wenden, um über ihn Auskunft zu erhalten —, aber diese Hoffnung

wird von dem eigenen Sohn gedämpft. Dies entbehrt nicht der tragischen Ironie. Weiter wird durch das Gespräch die Spannung der Zuhörer sehr gesteigert, da Kreusa sowie Ion das Wahre (vgl. besonders V. 330ff. und V. 357ff.) zu vermuten scheinen, ohne es jedoch als solches erkennen zu können. Ergreifend ist es, daß Ion in der Theorie V. 365ff. das Streben, vom Gott die Lüftung eines Schleiers über einen Vorfall, den er geheimhalten will, zu verlangen, mißbilligt und betont, daß, was der Mensch wider Willen der Gottheit zu erfahren suche, ihm nur schaden werde, er vielmehr auf den freien Willen des Gottes angewiesen sei, und doch kurze Zeit darauf ahnungslos in der Praxis V. 540ff. dagegen verfehlt. So stehe ich nicht an, das Gespräch zwischen Ion und Kreusa V. 237—380 für einen der Glanzpunkte der ganzen Tragödie zu erklären, und wundere mich sehr über das abfällige Urteil von Groß *Die Stichomythie in der griechischen Tragödie und Komödie, Berlin 1905, S. 77 u. 80* über diese Stelle. Für Erkennungsszenen hält er *S. 74* die stichomythische Form als sehr geeignet, und wie nahe ist das Gespräch einer wirklichen Erkennung, wenn auch äußere Umstände den wirklichen Eintritt verhindern! Auch für jeden einzelnen Teil, der die Form der Stichomythie zeigt, ist diese dem Inhalt nach am Platze. Ich kann Groß' prinzipiellen Standpunkt, der *S. 77* behauptet, Berichte von Ereignissen gehörten in keine Stichomythie, nicht billigen; es ist naturgemäß, daß, wenn die Unterhaltung über einen Stoff, den beide Unterredenden kennen, geführt wird, bald der eine, bald der andere redet, wie es in der Stichomythie der Fall ist, und daß ein Mensch die Erzählung eines anderen unterbricht, wenn er sich über das Berichtete wundert. Ion soll nach Absicht des Dichters seine Kenntnis von Attikas Sagen und attischer Lebensanschauung, für die er ein feines Verständnis hat, zeigen. Geradezu wundervoll ist es, daß Kreusa bei dem Gespräch über das Liebesabenteuer mit

Apollon V. 336 ff. nach dem Ausdruck suchen muß, um sich nicht zu verraten, und deshalb Pausen macht, Ion hingegen sie mit seinen Zwischenfragen drängt und an keine Schuld seines göttlichen Wohltäters glauben will.

Die Gelegenheit zu Kreusas vergeblichem Versuch hat sich Euripides durch Xuthos' Besuch des Trophoniosorakels verschafft. Xuthos' Abwesenheit zu motivieren, war wohl überhaupt ein wichtiger Grund, der Euripides bestimmte, den Besuch dieses zweiten Orakels zu erfinden. Die Antwort selbst hat nicht nur Apollon berücksichtigt (vgl. S. 29), sondern auch der Dichter benutzt sie, um Kreusas Hoffnung, die durch die Vergeblichkeit des Versuches, durch Ion das delphische Orakel zu befragen, gemindert ist (vgl. S. 45 f.), neu zu beleben, so daß die Enttäuschung durch die angebliche Antwort Apollons dann um so größer ist (vgl. S. 41). Wieland *Attisches Museum Bd. IV Heft 3 (1803) S. 149 in der Anm. 14 zu seiner Übersetzung* meint, Xuthos wolle untersuchen, ob die Götter auch dasselbe weissagen, und van Herwerden, *Ausgabe des Ion, Utrecht 1875, Anm. zu Vers 300* vergleicht ihn mit Kroisos, der nach Herodot I Kap. 46 sieben Orakeln dieselbe Frage nur aus dem Grunde vorlegte, um zu sehen, ob sie die Wahrheit verkündeten. Sie tun damit Xuthos unrecht, da dieser religiösen Sinn im Stücke zeigt (vgl. S. 31 f.) und den Göttern keine gleichgültige Frage wie Kroisos vorlegt. Er tut es, weil die Orakel nicht immer deutlich sind oder auch sich gegenseitig ergänzen. Man muß sein Verhalten also vielmehr mit dem des Inachos in Aischylos' Prometheus vergleichen.

Auch am Schluß greift das Bestreben, durch das Orakel Klarheit zu erlangen, in die Handlung ein. Ion will sich V. 1546 ff. an das Orakel wenden, damit der Widerspruch zwisches Kreusas Angabe, er sei ein Sohn Apollons, und den angeblichen Worten des Orakels, er sei von Xuthos gezeugt, beseitigt werde. Doch die Gottheit kommt ihm

zuvor, und jetzt, wo es sich um die Wahrheitsliebe Apollons selbst handelt, kommt seine vornehmste Vertreterin, die Göttin Athene. Dies letzte Streben Ions dient vor allem dazu, die Erscheinung der Gottheit ex machina zu begründen. Dazu ist es sehr geschickt benutzt; denn, um Ion aufzuklären, ist wirklich eine göttliche Intervention notwendig, da die Lösung, weil weder Ion noch Kreusa die Worte des Orakels persönlich gehört haben, nicht einmal durch eine nochmalige Besprechung und genauer Interpretation dieser Worte herbeigeführt werden kann und das Orakel selbst unmöglich erklären kann, absichtlich dunkel gewesen zu sein, damit Xuthos sich täusche.

So beherrscht das Streben, vermittels göttlicher Mitteilungen sichere Nachrichten zu erhalten, die Handlungen der menschlichen Hauptpersonen dieser Tragödie völlig.

Kapitel 4.

Das Bestreben, Orakelsprüche zu erfahren, bei den drei großen griechischen Tragikern.

Es scheint interessant, die Entwicklung dieses dramatischen Motives bei den drei großen griechischen Tragikern zu verfolgen.

Wenn sich jemand an ein Orakel oder einen Menschen, der die Zukunft auf irgend eine Weise weiß, wendet, ohne weiteres Antwort auf seine Frage erhält und sie richtig versteht, ist die dramatische Bedeutung des Strebens an sich sehr gering. Die eigentliche dramatische Bedeutung liegt in solchen Fällen ausschließlich in den Mitteilungen selbst, und ich führe diese Stellen gar nicht erst auf, zumal da bei verlorenen Stücken oft nicht zu entscheiden ist, ob die Prophezeiung erst auf Wunsch erfolgt ist, oder ob der Gott beziehentlich der Seher aus eigenem Antrieb die Mitteilung dem Menschen zukommen läßt.

Das älteste Beispiel wirklich dramatischer Benutzung dieses Motives bietet Aischylos' Prometheustrilogie. Die Schwierigkeit des chronologischen Ansatzes dieser Trilogie kommt hier nicht in Betracht, da sie sicher den übrigen Beispielen zeitlich vorausgeht. Zeus will, um seine Herrschaft zu sichern, erfahren, welche Frau einen Sohn gebären werde, der stärker als sein Vater sein werde (vgl. V. 947 ff.). Prometheus weigert sich V. 953 ff. trotz des Drohens von Martern, das Geheimnis preiszugeben. Er triumphiert so V. 977 ff. am Schluß des ersten Stückes über Zeus, trotzdem dieser ihn in den Tartaros stürzt. Unter der Bedingung der Befreiung des Prometheus erfährt Zeus im nächsten Stück den Schicksalsspruch. Also beruht die ganze Handlung dieser Tragödien auf dem Verlangen, den Spruch zu erfahren. Der Versuch, mit roher Gewalt die Bekanntgabe zu erzwingen, mißglückt, nur durch Vergleich gelingt dies.

Dagegen ist fast ohne dramatische Bedeutung, daß V. 622 ff. Io trotz Prometheus' Abraten darauf besteht, ihr künftiges Schicksal sich von ihm erzählen zu lassen. Er will ihr ja nur unnötige Klagen darüber ersparen und hat keinen Grund, ihr, als sie seine Warnung nicht befolgt, ihre Zukunft vorzuenthalten. Eine andere Handlung als Klagen Ios, die an dem Eintritt der Prophezeiung nicht zweifelt, bewirken diese überhaupt nicht. Für den Dichter waren nur die Mitteilungen selbst wichtig.

In dem 458 aufgeführten Satyrspiel Proteus wurde Proteus von Menelaos vermutlich wie Hom. δ V. 454 ff. durch List und Gewalt zu weissagen gezwungen. Die ganze Handlung wird wohl auf Menelaos' Maßnahmen, durch die er Proteus zwang, und den Mitteilungen des Gottes bestanden haben.

Ob nach der Vorgeschichte des Aigeus des Euripides, der vor 431 aufgeführt wurde (vgl. v. Wilamowitz H. *XV* (*1880*) *S. 482*), Aigeus schon der Versuch, von dem weisen Pittheus

die Deutung eines dunklen Spruches zu erlangen, verhängnisvoll war, indem er so die Gelegenheit erhielt, sich in Trozen mit Aithra zu vereinen und damit den Rat des Orakels zu vernachlässigen, oder Aigeus trotz der Kenntnis der richtigen Deutung sich von seiner Sinneslust verführen ließ, steht nicht fest. Doch für die Handlung des Stückes selbst ist nur die Tatsache der Vernachlässigung und der Versuch, den Folgen der Vernachlässigung zu entgehen, wichtig gewesen.

In seiner Medea vom Jahre 431 V. 682 ff. hat Euripides diesen Versuch des Aigeus benutzt, um seine Durchreise durch Korinth und sein Zusammenkommen mit Medea zu erklären. Dieser Gebrauch ist recht äußerlich, da das Orakel, um das es sich handelt, mit dem Gang der Handlung gar nicht zusammenhängt und Aigeus keine Person des Stückes um die Deutung bemüht, ja der Deuter des Orakels nicht einmal in dem Ort wohnt, in dem das Stück spielt.

Größeren Einfluß haben die Versuche in Sophokles' König Oidipus. In der Vorgeschichte wurde Laios nach V. 114 f. auf einer Reise nach Delphi von Oidipus getötet. Doch ob er sich einen Orakelspruch holen wollte, erfährt das Publikum nicht. So ist ungewiß, ob diese Fahrt überhaupt als Versuch, eine Prophezeiung zu erlangen, aufzufassen ist. Jedenfalls gab sie nur äußerlich die Gelegenheit zu der Ermordung, da der Weg den König an den verhängnisvollen Dreiweg führte.

Wichtiger ist Oidipus' Anfrage in Delphi über seine Eltern. Er hat ja die Worte des Orakels, das er V. 790 ff. erwähnt, fälschlich auf seine Pflegeeltern bezogen, wiewohl er wegen eines Zweifels an einer leiblichen Abstammung von Polybos sich an das Orakel gewendet hatte, und dies ausdrücklich von dem leiblichen Vater sprach, und meidet Korinth, um dem Vatermord und der Mutterehe zu entgehen und so den Eintritt dieses Orakels zu verhindern.

Doch konnte er, als er die Antwort des Orakels erhielt, auf keinen Fall wissen, wer seine leiblichen Eltern wären und wo sie in Wahrheit wohnten. Denn es wird nirgends erwähnt, daß er an einer Geburt von Merope zweifelte, und er konnte so mit Recht die Angabe, er werde seine Mutter, unter der ja wenigstens nach attischem Recht nur die leibliche Mutter zu verstehen ist (vgl. S. 28), heiraten, fälschlich auf Merope beziehen, und es konnte ihm eine Rückkehr nach Korinth mit Recht bedenklich erscheinen. Die äußere Handlung, die Oidipus infolge des Orakelspruches begeht, ist also fast ausschließlich durch den vergeblichen Versuch, die furchtbaren ihm verkündeten Verbrechen unmöglich zu machen, bestimmt, und dieser Versuch ist von größter Tragik, da gerade bei einer sofortigen Heimkehr von Delphi zu seinen Pflegeeltern der Zusammenstoß mit Laios unterblieben wäre und er auch nicht mehr in der Nähe von Theben sich aufgehalten hätte, als dort die Sphinx ihr Unwesen trieb und die Thebaner dem Retter ihrer Stadt die Hand der Witwe des Königs und den erledigten Thron verhießen, also auch die Mutterehe nicht stattgefunden hätte. Auch für die Handlung im Stück selbst ist die falsche Beziehung des Orakels nicht bedeutungslos. Der Dichter hat dadurch verhindert, daß in Oidipus, auch als er zu fürchten anfängt, selbst der Mörder des Laios zu sein, der Gedanke aufkommen kann, er sei der Sohn des von ihm erschlagenen Laios und der von ihm geheirateten Iokaste und infolgedessen sei das Orakel über seine Eltern bereits erfüllt (vgl. V. 813 ff.). Dadurch wird Iokastes und Oidipus' furchtbare Erkenntnis von der Wahrheit der Orakel und von der Nichtigkeit des Bemühens der Sterblichen, ihren Eintritt zu verhindern, verzögert, so daß erst die Erzählung des korinthischen Hirten V. 1016 ff., Oidipus sei kein Kind des korinthischen Königspaares sondern ihm selbst von einem Hirten des Laios übergeben, den Schleier zu lüften beginnt.

Während wir in Euripides' Aigeus nur mit der Möglichkeit einer falschen Interpretation des Orakels rechnen können, ist diese hier ganz sicher. Es ist auffallend, daß in Euripides' Ion das delphische Orakel ebenfalls den Unterschied zwischen leiblichem Vater und Pflege- bezw. Adoptivvater benutzt, während der, der den Spruch erhält, sich dieses Unterschiedes nicht bewußt wird, wenn auch tatsächlich die Worte des Orakels im König Oidipus nur den leiblichen Vater, die im Ion nur den vor dem Gesetz geltenden Vater bezeichnen. Daß im Ion die Weiterbildung des Motives des Mißverständnisses des Orakels vorliegt, ist daraus zu schließen, daß in diesem Stück nicht das Mißverständnis desjenigen, der den Spruch erhalten hat, die dramatische Handlung hervorruft, sondern die Ausdeutung derer, die den Spruch außer ihm zu erfahren suchen. Da die Verheimlichung des wahren Sachverhaltes Xuthos gegenüber und damit die ganzen Worte des Orakels wohl kaum der altattischen Sage angehören (vgl. S. 31), liegt die Vermutung nahe, daß Euripides in dieser Erfindung von Sophokles' König Oidipus angeregt worden ist.

In die Handlung des König Oidipus greifen noch andere Versuche, durch Prophezeiungen sichere Nachrichten zu erhalten, ein. Von geringer dramatischer Bedeutung ist es, daß V. 89 ff. Oidipus von Kreon verlangt, die Antwort des delphischen Gottes in der Öffentlichkeit ihm kundzugeben, wiewohl Kreon sie ihm lieber in einem Gespräch unter vier Augen mitteilen will. Für den Gang der Handlung ist das ohne Belang, da ja für die Bekanntgabe des Inhalts der Antwort Oidipus sonst später bei der Ächtung des unbekannten Mörders des Laios sorgen müßte. Es wird durch Oidipus' Verlangen also tatsächlich nur begründet, daß das Gespräch zwischen Oidipus und Kreon vor den Zuschauern stattfindet, also zur Exposition dienen kann.

Auch Teiresias zaudert V. 316 ff., dem König die Antwort auf seine Frage nach den Mördern des Laios zu geben.

Sein Verhalten ist begreiflich, da er ihm und sich Unannehmlichkeiten ersparen will (vgl. V. 320 f. und 332 f.), weil er weiß, daß dieser ihm den Glauben versagen, und auch ohne sein Eingreifen die Wahrheit an den Tag kommen wird (vgl. V. 341). Oidipus zwingt ihn, indem er ihn V. 345 ff. der Teilnahme an dem Königsmord beschuldigt, und hört, er selber sei der Mörder, glaubt es aber nicht. Dieses gibt den Anstoß zur Erörterung der Frage, ob Orakel wahr sind; die Erkenntnis der Wahrheit der Orakel und damit die Erkenntnis, die Versuche des Laios und Oidipus, den Eintritt von Orakeln zu verhindern, seien vergeblich gewesen, bilden die eigentliche Handlung des Stückes. Also gibt der Versuch, den Seherspruch zu erfahren, den Anstoß des Hauptinhalts der Tragödie. Doch ist der Versuch zugleich selbständig ausgestaltet und entbehrt nicht eigener dramatischer Reize. Sie beruhen wie so vieles in dem Stücke in der tragischen Ironie. Freilich ganz ohne tragische Ironie ist schon Menelaos' Versuch in Aischylos' Proteus nicht gewesen, da er ja das große Unglück seines Bruders hört, aber Proteus' Mitteilungen beschränkten sich nicht auf Unangenehmes, von der Treue Penelopes war auch die Rede. Oidipus erfährt das größte Unglück, das man sich wohl denken kann, nämlich er habe ahnungslos sich selbst verflucht (vgl. V. 350 ff.) und unwissend die furchtbarsten Verbrechen begangen (vgl. V. 366 f.). Seine Begrüßungsworte an Teiresias V. 300 ff. bezeugen in überschwenglicher Weise seine felsenfeste Zuversicht, daß der Seher die Wahrheit melden werde, und dann zeiht er ihn der Lüge (vgl. V. 370 ff.). Er wirft diesem V. 346 ff. die Teilnahme an dem Verbrechen vor, das er in Wirklichkeit selbst begangen hat.

Als Abfassungszeit nahm man früher ziemlich allgemein die Zeit kurz nach dem berühmten Ausbruch der Pest in Athen in den ersten Jahren des Peloponnesischen Krieges an. Für eine frühere Abfassungszeit trat wohl nur Bruhn *Einleitung seiner Ausgabe dieses Stückes, Berlin 1910, S. 33 ff.* ein.

Ihm hat sich neuerdings Robert *Oidipus, Geschichte eines poetischen Stoffs im griechischen Altertum, Berlin 1915, I S. 303 f. und S. 347 ff.* angeschlossen. Drei Gründe bringen sie besonders vor: Aus der Ähnlichkeit der Charaktere des Oidipus im König Oidipus und des Kreon in der Antigone schließen sie auf die Priorität des König Oidipus. Die Ähnlichkeit leugne ich nicht, doch schließe ich daraus das Gegenteil. Kreons Zornmütigkeit ist mit der Sage gegeben, da er ja sonst nicht Antigone in den Tod treiben würde. Die Szenen, in denen Oidipus Zornmütigkeit zeigt, nämlich der ganze Streit zwischen Oidipus und Kreon und fast die ganze Teiresiasszene, sind, wie Bruhn selbst *a. O. S. 11* nachgewiesen hat, erst von Sophokles erfunden. Die Beziehung der Verse 882 ff. auf Ereignisse der Zeit kurz nach 457 durch Bruhn erscheinen v. Wilamowitz H. *XXXIV (1899) S. 59* mit Recht unsicher; andere Zeiten konnten Sophokles ebensogut den Anlaß zu dem Tadel geben; z. B. konnte ihm mißfallen, daß während der Einfälle der Peloponnesier heiliges Land zu profanen Zwecken verwendet wurde. Behaupteten doch manche geradezu, die Götter hätten die Pest zur Strafe dafür gesandt. Robert *a. O. S. 303 f.* meint, für eine frühe Abfassungszeit des König Oidipus und Heranrücken dieses Stückes an die Zeit des Aischylos spräche der Gebrauch der Anagnorisis. Dieser Gebrauch scheint mir gerade das Gegenteil zu beweisen. Denn die Alexandriner, denen die meisten Stücke der drei Klassiker noch vorlagen, nannten Euripides den Erfinder der Anagnorisis (vgl. Scholia in Euripidem, herausgegeben von Schwartz, Berlin 1887, I S. 1,9). Daß in Aischylos' Choephoren V. 212 ff. sich Elektra und Orest erkennen, sahen sie natürlich so gut wie wir. Als Erfinder aber bezeichneten sie denjenigen, bei dem zuerst die Anagnorisis eigene dramatische Bedeutung hat, bei dem also zuerst die Anagnorisis Schwierigkeiten löste oder hervorrief. Das ist in Aischylos' Choephoren nicht der Fall. Dieses Stück ist überhaupt das

einzige aischyleische, in dem eine Erkennung auf der Bühne stattfand. In der Thebanischen Trilogie war die Anagnorisis nicht dargestellt; denn Bruhn *a. O. S. 10* zeigt, daß Aischylos' Oidipus die Erkennung voraussetzte, und v. Wilamowitz *Aischylos Interpretationen, Berlin 1914, S. 97* macht es wahrscheinlich, daß den Inhalt des ersten Stückes der Tod des Laios bildete.[1]) Die Erkennung fand also zwischen den Handlungen des Laios und des Oidipus statt. In Aischylos' Penelope gibt sich Odysseus als Kreter aus (vgl. Fragm. 187). Das ist bei Homer τ 172 ff. vor dem Freiermord, also war bei Aischylos die Erkennung selbst nicht dargestellt. Bei Homer τ 183 ff. behauptet der angebliche Fremde, Odysseus gesehen zu haben, und verkündet τ 268 seine bevorstehende Heimkehr. Um die Wahrheit seiner Erzählung zu beweisen, beschreibt er τ 225 ff. ein von Penelope gewebtes Kleid des Odysseus. Aus dieser Szene mag Aischylos das Gewand als Erkennungszeichen in die Choephoren übernommen haben. Schwierigkeiten werden durch Anagnorisis bei Euripides gelöst erst in dem 438 aufgeführten Telephos, in dem vor 431 aufgeführten Aigeus, in dem 427 aufgeführten Kresphontes. Im König Oidipus findet sich die weniger naheliegende Form der Anagnorisis, die erst die Schwierigkeiten selbst hervorruft. Die Erkennung ist in jenen Stücken nur von der einen Seite notwendig, Telephos weiß, daß er durch Herakles von Geburt Grieche ist, Theseus ist von seiner Mutter zu seinem Vater geschickt worden, Kresphontes kehrt in die Heimat zurück, in der, wie er weiß, seine Mutter Königin ist. Die frühesten sicheren Beispiele doppelter Erkennung sind Euripides' Iphigenie auf Tauris, Euripides' Ion und wohl Sophokles' Tyro. Der König Oidipus nimmt eine Mittelstellung ein, denn Oidipus und Iokaste wissen zwar anfangs ihre Blutsverwandtschaft alle beide nicht, aber die Erkennungen selbst finden nur einseitig statt,

---

[1]) Robert *a. O. S. 273 ff.* nimmt viel zu umfangreiche Handlungen in diesen Stücken des Aischylos an.

da Iokaste die Erkennung ihres Sohnes für sich behält und Selbstmord begeht. Darnach sind als der früheste Termin die ersten Jahre des Peloponnesischen Krieges anzusehen. Dazu stimmen die sprachlichen Beobachtungen von Marx *Festschrift Theodor Gomperz dargebracht, Wien 1902, S. 129 ff.*, der als Terminus post quem die Medea des Euripides und als Termini ante quos die Andromache des Euripides und die Acharner des Aristophanes bestimmt hat. Auch die Beobachtung Bethes *Prolegomena zur Geschichte des Theaters im Altertum, Leipzig 1896, S. 186 ff.*, daß von den ersten Jahren des Peloponnesischen Krieges an manchmal die Theaterstücke mit fertigen Bühnenbildern beginnen und Sophokles' König Oidipus zu ihnen gerechnet werden muß, paßt hierzu, obgleich ich glaube, daß die Bilder nicht durch Öffnen eines Vorhanges, sondern durch Herausrollen des Ekkyklema gezeigt sind. Ebenso hat Listmann *Die Technik des Dreigesprächs in der griechischen Tragödie, Gießener Diss. 1910, S. 23 ff.* auf Grund der Technik des Dreigespräches die ersten Jahre des Peloponnesischen Krieges als Abfassungszeit bestimmt. Gegen einen sehr frühen Ansatz des Oidipus spricht auch die Zahl der Brechungen der Verse (vgl. Köhler *Die Versbrechung bei den griechischen Tragikern, Gießener Diss. 1913, S. 54 ff.*). So scheint der König Oidipus 427 oder 429 aufgeführt zu sein. 428 ist ausgeschlossen, weil in diesem Jahre Euripides den ersten Preis mit dem erhaltenen Hippolyt erhielt, während bei der Konkurrenz, in der der König Oidipus die zweite Stelle erhielt, Philokles siegte.

Für die Entschlüsse des Sophokleischen Athamas war der Versuch, vom Orakel zu erfahren, wie dem Mißwachs gesteuert werden könne, wichtig. Denn er erhielt bei dieser Gelegenheit ein gefälschtes Orakel als Antwort, befolgte es und bestimmte Phrixos znm Tode. Wie Sophokles im ersten Athamas und im Phrixos diese Tatsache benutzt hat, ist nicht überliefert. Im zweiten Athamas gab sie die Voraussetzung der ganzen Handlung. Denn in diesem

Stück wurde nach den Scholien zu Aristophanes' Wolken V. 257 die Fälschung des Orakels erkannt und Athamas für die scheinbare Befolgung des gefälschten Orakels zur Rechenschaft gezogen, da erscheint Herakles und verkündet, daß Phrixos lebe, also die Götter den Sohnesmord des Athamas verhindert haben und Athamas demnach auch kein Verbrechen begangen habe. Aufgeführt ist der zweite Athamas ungefähr zur Zeit des Oidipus, sicher bevor Aristophanes Wolken V. 257 dichtete. Es ist schade, daß uns ein Vergleich der Art der Behandlung des Motives in diesem Stück mit der im König Oidipus entgeht. Denn an Berührungspunkten fehlt es nicht, da in dem erhaltenen Stück neben der Vergeblichkeit der Versuche, den Eintritt von Orakeln zu verhindern, die falsche Interpretation, in dem verlorenen Stück die Fälschung des Orakels im Verlauf der Handlung erkannt wurde und die Erkenntnis dieser Tatsachen die übrige Handlung bestimmte.

In Euripides' Iphigenie auf Tauris ist Iphigenies Versuch V. 55 ff., die Wahrheit durch Interpretation des Traums, den sie gehabt hat, zu erfahren, nicht ohne Bedeutung. Denn sie versteht ihn falsch. Er ist wörtlicher zu fassen, als sie gedacht hat. Obgleich er tatsächlich verkündet, daß Iphigenie ihren Bruder dem Opfertod weiht, schließt sie aus ihm, Orest sei tot. Ihre Erkenntnis V. 569, daß ihre Annahme von dem Tod des Bruders irrig ist, führt nicht die Anagnorisis unmittelbar herbei, während in Sophokles' König Oidipus V. 1016 ff. die Erkenntnis, daß Oidipus das Orakel fälschlich auf das korinthische Herrscherpaar bezogen hat, bei Iokaste unmittelbar mit der Anagnorisis und damit ihrer Katastrophe verbunden ist und auch bei Oidipus unbedingt notwendig ist, damit er noch an die Möglichkeit des letzten Ausweges, die Annahme, wenigstens Sohn von Sklaven zu sein, denken kann. Wenn Euripides gewollt hätte, hätte er in ähnlicher Weise die Anagnorisis mit Iphigenies Erkenntnis, sie habe fälschlich

auf Grund des Traumes Orest für tot gehalten, verbinden können. Er brauchte nur Iphigenie dahin zu führen, daß sie, anstatt die göttliche Botschaft selbst für falsch zu erklären, erkannte, der Traum wäre anders zu deuten. Er hat dies aber vermieden und die Handlung komplizierter gestaltet. Iphigenie entschließt sich (vgl. V. 578 ff.), als sie gehört hat, ihr Bruder sei am Leben, einen Brief an ihn abzusenden. Erst bei dieser Gelegenheit führt V. 769 ff. Euripides die nicht nur durch Iphigenies falsche Deutung des Traumes, sondern vor allem durch Orests Unbekanntschaft der wunderbaren Rettung seiner Schwester durch göttlichen Eingriff erschwerte Erkennung der Geschwister herbei, durch die der Raub des Kultbildes der Artemis und die gemeinsame Rückkehr nach Griechenland ermöglicht wird. So besteht die dramatische Wirkung der falschen Interpretation nur darin, daß Iphigenie erst erfahren muß, daß ihr Bruder lebt, da sie ja sonst nicht auf den Gedanken kommen kann, ihm durch einen Boten den Brief zu schicken und dabei sich erkennen zu geben gezwungen wird. Dadurch wird die dramatische Bedeutung der anfänglichen Weigerung Orests, seinen Namen zu nennen (vgl. V. 499 ff.) und über sich auch als eine dritte Person zu sprechen (vgl. V. 554 ff.) und deshalb über das Geschick der argivischen Königsfamilie Auskunft zu geben (vgl. V. 544 ff.), gesteigert.[1]) Ist so die falsche Interpretation des Traumes mit der übrigen Handlung weniger eng verbunden als im König Oidipus und wohl auch im Athamas, da ja in diesem Stück die Fälschung des Orakels die Möglichkeit der ganzen Handlung bot, so hat der Dichter der Tatsache der falschen

[1]) Auch daß Orest V. 528 nicht von der Rückkehr der Achäer im allgemeinen reden will, ist aus dem Streben, das Geschick seiner Familie zu verheimlichen, zu verstehen. In erster Linie müßte er ja von dem Oberfeldherrn reden. Umgekehrt fragt Iphigenie so allgemein, weil sie erwartet, auf diese Weise unauffällig das Gespräch auf ihren Vater zu bringen.

Interpretation eine eigene dramatische Bedeutung gegeben und sie mit besonderen dramatischen Reizen versehen: Iphigenie hält um den lebenden Bruder V. 143 ff. Totenklage, sie entschließt sich V. 344 ff. wegen des angeblichen Todes ihres Bruders gegen die Gefangenen, unter denen tatsächlich ihr Bruder ist, mitleidlos zu sein und auf diese Weise in Wahrheit, soweit sie kann, den Tod ihres Bruders herbeizuführen und damit die falsche Deutung wahrzumachen, obgleich sie früher nur mit innerem Widerstreben dem Befehl der Taurier, den sie als göttlichen Willen nicht anerkennt, gehorsam gewesen ist — freilich bleibt sie bei dem Entschluß nicht —, sie erklärt V. 569, als sie ihren Irrtum erkannt hat, den Traum selbst in dem Augenblick für falsch, in dem er wahr zu werden beginnt.

Die Abfassungszeit dieses Stückes ist nicht überliefert. Bruhn *Einleitung seiner Ausgabe vom Jahre 1894 S. 12 ff.* hat daraus, daß die Helena des Euripides, in deren zweitem Teil die Iphigenie auf Tauris nachgeahmt sei, in der Elektra angekündigt wird, geschlossen, die Iphigenie auf Tauris sei auch vor Euripides' Elektra abgefaßt. Fischls *De nuntiis tragicis, Diss. Vind. X (1910) S. 79 ff.* Einwände gegen die Annahme einer Priorität der Iphigenie vor der Helena scheinen mir nicht stichhaltig zu sein; auch die fünf Punkte, die er herausgreift, sprechen in Wahrheit nicht gegen die Priorität der Iphigenie, sondern teilweise sogar dafür. Auch Steiger *Ph. LXVII (1908) S. 232 ff.* hat mich nicht überzeugen können. Freilich ist die Frage, die er aufwirft, wie Euripides dazu käme, den Mythus, den er in der Iphigenie auf Tauris so schön behandelt habe, kurz darauf in der Elektra so zu mißhandeln, beachtenswert. Doch das Argument verliert seine Bedeutung, wenn wir annehmen, daß Euripides eben mehrere Jahre nach der Iphigenie auf Tauris, nicht kurze Zeit danach die Elektra gedichtet und aufgeführt habe. Denn an sich kann auf diese Weise die Priorität der Iphigenie auf Tauris nicht

widerlegt werden. Sein zweiter Einwand beruht auf der richtigen, auch von Christ *Jahrb. f. class. Philologie XL* (*1894*) *S. 158 f.* erkannten Tatsache, daß in der Iphigenie auf Tauris V. 1435 der deus ex machina nicht angemeldet werde, wohl aber in Euripides' Elektra V. 1233 ff. Sie ist aber anders zu beurteilen. Die Ankündigung verfolgt den Zweck, die Aufmerksamkeit der Zuschauer auf die Erscheinung zu lenken (vgl. Bethe *a. O. S. 140*). Das ist natürlich nur bei ganz neuen oder wenigstens bisher selten gebotenen Schaustücken üblich. In der Iphigenie auf Tauris erscheint nur eine Gottheit. Eine solche wird auch in den 422 aufgeführten Hiketides V. 1183 nicht angemeldet. Freilich wird Athene in dem später aufgeführten Ion V. 1549 ff. angemeldet. Doch erscheint sie dort nach V. 1570 auf einem Wagen, nicht freischwebend. Hermes kann, da er V. 1 erscheint, nicht angemeldet werden, wiewohl auch er die Maschine benutzt (vgl. Bethe *a. O. S. 132*). In Euripides' Elektra erscheinen zwei Gottheiten, das ist doch etwas ganz anderes. Freilich ist dies Stück nicht das erste, in dem überhaupt zwei Gottheiten zu gleicher Zeit auf der Maschine sind; der Herakles, in dem die Gottheiten vom Chor V. 815 ff. angemeldet werden, und die Troerinnen, in denen die Gottheiten im Prolog nacheinander V. 1 u. 48 auftreten, bilden frühere Beispiele dieser Art. Doch es war trotzdem in Euripides' Elektra notwendig, die Aufmerksamkeit der Zuschauer auf die Erscheinung zu lenken, weil das Publikum nur die Erscheinung eines Gottes erwarten kann, da zwei Schauspieler bereits auf der Bühne sind. Steigers dritter Grund, mit Wecklein *kommentierte Ausgabe der Iphigenie auf Tauris 3. Aufl. 1904 S. 19* die Zweifel an der Wahrheit der göttlichen Mitteilungen auf die Zeit der Sizilischen Expedition zu beziehen, ist ganz unsicher. Das Orakel wird doch glänzend gerechtfertigt (vgl. Radermacher *RhMPh. LIII* (*1898*) *S. 498*). Neuerdings hat Preuß *De Helena Euripidea, Diss. Lips. 1911, S. 53 f.* nachzuweisen versucht, die

Iphigenie auf Tauris sei an den Lenäen 412 zwischen Euripides' Elektra vom Jahre 413 und Helena, die er Dionysien 412 ansetzt, wenn auch die Aufführung nur überhaupt für das Jahr 412 bezeugt ist, aufgeführt. Sein Versuch scheint mir gänzlich mißlungen. Ich halte die Zwischenzeit von zwei Monaten zwischen Iphigenie und Helena, die er annimmt, für viel zu kurz, als daß in ihr der Schlúß der Helena verfaßt und die dazugehörigen Chorlieder komponiert und dann erst — die Behörde konnte den Choregen erst anweisen und die Schauspieler erst stellen, wenn alle Stücke, die zusammen aufgeführt werden sollten, vollendet waren — diese Tragödie und die mit ihr gegebenen Stücke einstudiert werden könnten. Außerdem ist eine Ankündigung der Helena in der Elektra kaum glaublich, wenn der Dichter sich über die Lösung der Schwierigkeit, in der sich Helena und Menelaos befinden, nicht klar war, wenn er auch die Verse noch nicht ausgearbeitet zu haben brauchte.

Einen weiteren Anhaltspunkt für die Abfassungszeit der Iphigenie auf Tauris hätten wir, wenn sicher wäre, daß Pacuvius' Chryses auf das gleichnamige sophokleische Stück direkt oder indirekt zurückginge, da der Verfasser der Vorlage des Chryses des Pacuvius zweifellos Euripides' Iphigenie auf Tauris gekannt und benutzt hat (vgl. Pac. V. 101 in Ribbecks T.R.F., 3. Aufl., Leipzig 1897). Sophokles' Chryses ist nach den Scholiasten zu Aristophanes' Vögeln V. 1240 vor dieser Komödie, also vor 414 aufgeführt. So würde, falls jene Annahme richtig ist, Euripides' Stück vor 415 aufgeführt sein, da 415 der späteste Termin für Sophokles' Chryses ist.

Doch ungefähr denselben Terminus ante quem gewinnen wir auf andere Weise. Bruhn *a. O. S. 16 Anm.* hat behauptet, Sophokles habe in der Gesangnummer seiner Elektra nach der Erkennung V. 1232 ff. die entsprechende in Euripides' Iphigenie auf Tauris V. 827 ff. nachgeahmt.

Die Ähnlichkeit besteht tatsächlich nicht nur in der Form, auf die Bruhn aufmerksam gemacht hat, sondern auch im Inhalt. In beiden Stücken sucht Orest die Freude seiner Schwester zu dämpfen. Orest gelingt dies nur in der Iphigenie auf Tauris. Bei Sophokles liegt eine Steigerung vor; denn bei Euripides hat Orest wirklich keinen Grund zur Freude, da er dem Tod geweiht ist, bei Sophokles bedeutet die laute Freude der Schwester eine Gefahr. Auch sonst zeigen beide Stücke Ähnlichkeit. Beide Schwestern halten Totenklage um den lebenden Bruder (vgl. Eur. Iph. auf Taur. V. 143 ff. und Soph. El. V. 1126 ff.). Die Steigerung liegt auch hier bei Sophokles. Denn bei ihm hat Orest selbst die falsche Todesnachricht gebracht und ist selbst Zeuge der Totenklage. In beiden Stücken findet Erkennung zwischen den Geschwistern statt (vgl. Eur. Iph. auf Taur. V. 769 ff. und Soph. El. V. 1218 ff.). Ihre Verbindung mit der äußeren Handlung ist in der Iphigenie auf Tauris dadurch erreicht, daß überhaupt erst nach ihr mit Iphigenies Hilfe Orest Apollons Auftrag ausführen kann; in Sophokles' Elektra ist die Erkennung für die äußere Handlung eigentlich überflüssig, da Orest die Rache für Agamemnon ausführen will, ohne sich der Schwester erkennen zu geben, und Elektra vor ihr die Absicht, wenigstens Aigisthos zu bestrafen, hat, so daß durch die Erkennung die äußere Handlung nur retardiert wird. Die Erkennungsszene dient so fast ausschließlich dazu, Gelegenheit zu geben, Elektras Seelenstimmung zu malen. So halte ich für recht wahrscheinlich, daß die Iphigenie auf Tauris vor Sophokles' Elektra, für die das Jahr 414 der allerspäteste Termin ist, entstanden ist.

Man wird auch nicht gern an den spätesten Termin, der sich hiernach für die Iphigenie auf Tauris ergibt, diese ansetzen wollen, da die Troerinnen und der Herakles,[1]) die in

[1]) Wegen der Datierung des Herakles vgl. v. Wilamowitz *Herakles 2. Bearb., Berlin 1895, S. 134 ff.*

diese Zeit fallen, pessimistische Stimmung zeigen, von der in der Iphigenie auf Tauris keine Spur ist. Auch die Technik des Dreigesprächs scheint mir ein Heranrücken an die Zeit der euripideischen Hiketides durchaus zu empfehlen. Listmann *a. O. S. 69 ff.* folgt freilich der gewöhnlichen chronologischen Ansetzung der Iphigenie auf Tauris, wundert sich aber, daß in ihr nur eine Szene ein Dreigespräch hat. Und diese eine Szene, die Szene V. 769 ff., in der Iphigenie Pylades den Inhalt des Briefes mitteilt und Orestes durch Ausdrücke des Erstaunens das Zwiegespräch unterbricht, aber von Iphigenie zurechtgewiesen wird, bietet meines Erachtens die beste Parallele zu dem Dreigespräch in Euripides' Hiketides V. 513, in dem Adrast das Gespräch zwischen Theseus und dem Herold unterbricht, aber von Theseus zurechtgewiesen wird. Dafür, daß die Technik des Dreigesprächs in der Iphigenie auf Tauris noch nicht sehr ausgebildet ist, dient auch die Tatsache zum Beweis, daß Pylades überhaupt kein Wort spricht, als er V. 916 ff. Iphigenie vorgestellt wird. Die Metrik scheint mir einem Ansatz in diese Zeit nicht zu widersprechen (vgl. den Anhang).

Auch noch auf eine andere Art und Weise gelangt man zu einem Ansatz in die Zeit der euripideischen Hiketides: Mit Hilfe der sophokleischen Elektra, der Troerinnen und des Herakles habe ich oben wahrscheinlich zu machen versucht, daß die Iphigenie auf Tauris einige Jahre vor 415 abgefaßt sei. Nun sprechen in Aristophanes' Frieden, der 421 aufgeführt ist, die Kinder des Trygaios in einer Szene, die voller Anspielung auf Euripides' Tragödien ist, V. 131 die Worte *ἄπιστον εἶπας μῦθον*, Worte, die sich in der Iphigenie auf Tauris V. 1293 finden. Ebenso findet sich die Verdoppelung der Klageform *ὀλόμαν* in dorischem Dialekt sowohl Iphigenie auf Tauris V. 152 als auch Aristophanes' Frieden V. 1013. Wenn nun auch an dieser Stelle Melanthios verspottet wird, so ist doch recht un-

wahrscheinlich, daß kurze Zeit nach Aristophanes' Frieden — und in diese Zeit werden wir ja durch Rücksicht auf Sophokles' Elektra, Euripides' Troerinnen und Herakles geführt — Euripides Ausdrücke gebraucht hat, mit denen Aristophanes in dieser Komödie den tragischen Stil persiflierte. Viel wahrscheinlicher ist es, daß die Iphigenie auf Tauris bereits verfaßt war, als Aristophanes' Frieden gegeben wurde.

Andere Erwägungen kommen hinzu. Alkibiades' Geschlecht, das der Eupatriden, leitete sich von Orest ab und hat gerade auf dem von Athene am Schluß der Iphigenie auf Tauris erwähnten Kult entscheidenden Einfluß gehabt. So wird Alkibiades und sein Geschlecht in seinem Ahn verherrlicht. Das ist undenkbar zu einer Zeit, in der Euripides Alkibiades' Politik mißbilligte, oder gar zu einer Zeit, in der Alkibiades als Hochverräter Sparta unterstützte. In dieser Zeit führt Euripides Orests Muttermord in seiner Elektra den Athenern vor die Augen.

So komme ich zu der Vermutung, die Iphigenie auf Tauris sei als drittes Stück dem Erechtheus und dem Hiketides gefolgt. Freilich meint v. Wilamowitz *Griechische Tragödien I 4. Aufl., Berlin 1904, S. 225*, hinter den Hiketides könne keine ernste Tragödie sondern nur ein Satyrspiel gefolgt sein. Doch billige ich dies nur insoweit, als eine Tragödie mit ernstem Ausgang störend sein würde, ein Schauspiel, wie es die Iphigenie auf Tauris in Wahrheit ist, wirkt nach meinem Empfinden nicht störend, sondern mildert nur den Ernst in erlösender Weise. Die Motive des Erechtheus, der Hiketides und der Iphigenie auf Tauris geben meines Erachtens eine volle Harmonie. Im Erechtheus und in der Iphigenie kommt das Motiv vor, daß vor einem Feldzug, der schwere Opfer erfordert, die Gottheit einer Jungfrau Opfer verlangt, sie aber in Wahrheit rettet. In der Iphigenie auf Tauris ist dabei das die Voraussetzung, was in dem Erechtheus vorgeführt wurde. In dem Erech-

theus wird die Geschwisterliebe und in den Hiketides die Gattenliebe, die den überlebenden Teil dem anderen in den Tod folgen läßt, V. 990 ff. gezeigt, ähnlich erweisen in der Iphigenie auf Tauris V. 597 ff. u. 674 ff. Orest und Pylades ihre Freundesliebe dadurch, daß einer für den anderen sterben will und Pylades sich weigert, sich allein zu retten, sondern mitsterben will. In den Hiketides spielt die Totenklage und die Pflicht, die Toten zu bestatten, eine große Rolle. Auch in der Iphigenie findet sich Totenklage (vgl. V. 143 ff.) und Gespräch über die Bestattung (vgl. V. 625 ff. u. 700 ff.). v. Wilamowitz *a. O. S. 206* nennt die Hiketides einen dramatischen Epitaphios, zu einer Grabrede gehört nach unserer christlichen Auffassung der Hinweis auf ein Leben nach dem Tode. Iphis äußert tatsächlich in dieser Tragödie V. 1080 ff. den Wunsch nach einem zweiten Leben, und von einem Leben nach dem Tode handelt auch Erechtheus fr. 361; die scheinbar geopferte Iphigenie wird in der Iphigenie auf Tauris in Wahrheit von einem Jenseits in ein zweites Leben zurückgeführt (vgl. L. Radermacher *Das Jenseits im Mythos der Hellenen, Bonn 1903, S. 50 ff.*), und mit ihr kehrt Orest, der dem Tod geweiht war und mit dem Leben schon abgeschlossen hatte, heim. Auch die politischen Anspielungen der Iphigenie auf Tauris passen zu denen des Erechtheus und der Hiketides. In den Hiketides wird eine Wohltat Athens an Argos vor Augen geführt und die Pflicht der Argiver, sich den Athenern dankbar zu erweisen, V. 1183 ff. betont; in der Iphigenie auf Tauris wird von der Wohltat, die Athen dem Argiver Orest durch seine Freisprechung erwiesen habe, V. 1469 ff. gesprochen, obgleich das rein künstlerische Interesse geboten hätte, in diesem Stück den Spruch des Areopags zu ignorieren, da dieser ja tatsächlich von einem Teil der abgewiesenen Klägerinnen nicht beachtet wird. Im Erechtheus wird auf den jungen künftigen Führer Athens hingedeutet und ihm fr. 362 ein Fürsten-

spiegel vorgehalten. Alkibiades erreichte tatsächlich kurz nach der Aufführung der Erechtheustrilogie das Alter, daß er zum Strategen gewählt und so der Führer Athens werden konnte. Euripides hat wie so viele Athener in den nächsten Jahren in dem genialen Neffen des Perikles den Führer erblickt. Wir haben oben (S. 12 ff.) gesehen, daß er im Ion, der kurz nach dem Erechtheus aufgeführt worden ist, Alkibiades' Politik empfiehlt. So ist die Auffassung, daß unter dem unmündigen Erben des Erechtheus Alkibiades gemeint sei, nicht von der Hand zu weisen, aber klar wird die Beziehung erst durch die Iphigenie auf Tauris, die Alkibiades' mythischen Ahnen auf die Bühne brachte.

Das nächste sichere Beispiel der dramatischen Verwendung eines Versuches, einen Götterspruch zu erhalten, bietet abgesehen vom Ion Euripides' Helena. Teukros kommt nach Ägypten, um die Seherin Theonoe betreffs der ihm vom Gott befohlenen Gründung eines neuen Salamis auf Cypern zu befragen (vgl. V. 144 ff.). Doch Helena überzeugt ihn V. 151, daß das überflüssig sei, da die Fahrt selbst angeben würde, welche Gegend von Cypern gemeint sei. Der Versuch dient dazu, Theonoes Weissagegabe, die im Stück eine große Rolle spielt, schon im Prolog als berühmt hinzustellen. Vor allem aber wird dadurch Teukros' Ankunft begründet, die die Möglichkeit bietet, Helena zu benachrichtigen, ihr guter Name habe sehr unter dem unberechtigten Ruf gelitten und in Griechenland gelte Menelaos' Tod als Tatsache.[1]) Diese Benutzung ist recht äußerlich. Sie ähnelt der in Euripides' Medea. Eine bessere Verknüpfung mit dem Stück ist dadurch versucht, daß eine Person des Stückes selbst um Rat befragt werden soll. Doch ist sie mit einer gewissen inneren Unwahrscheinlich-

---

[1]) So ist V. 132 zu übersetzen. Wenn v. Arnim *De prologorum Euripideorum arte et interpolatione, Greifswalder Diss. 1882, S. 71* von unsicheren Gerüchten spricht, so übersetzt er den Infinitiv *θανεῖν* statt des Partizipiums *θανών*.

keit erkauft. Denn Teukros hat zwar von der berühmten Seherin gehört und macht um ihretwillen einen großen Umweg, aber er weiß nicht, daß ihr Bruder alle ankommenden Griechen tötet — die Mitteilung hiervon begründet V. 151 ff. seine schnelle Abreise ohne Erfüllung seines Wunsches — und hat nicht einmal ein dunkles Gerücht von der Anwesenheit Helenas oder einer Helena ähnlichen Person in Ägypten vernommen (vgl. V. 71 ff.). Ferner ist Aigeus' Versprechen für die Ausführung der Pläne Medeas notwendig, Teukros ist nur Prologfigur und seine Mitteilungen dienen, abgesehen von Expositionszwecken, nur dazu, Helena V. 164 ff. in Verzweiflung zu bringen, aus der sie ein Göttherspruch kurz darauf (vgl. V. 528 ff.) befreit.

Als Theoklymenos seine Schwester befragt, ob Menelaos tot sei, wird er belogen (vgl. V. 1369 ff.). Der dramatische Einfluß seines Versuches, durch die Seherin die Wahrheit zu erfahren, ist gering. Denn sie bestätigt nur das von Helena und Menelaos V. 1196 ff. Vorgebrachte. Außerdem findet der Versuch hinter der Bühne statt. So wird nur verhindert, daß der König leichtgläubig erscheint, obgleich arg mit ihm gespielt wird. Benutzt ist seine Erkenntnis, belogen zu sein, um V. 1624 ff. Theonoes Leben in Gefahr zu bringen und so das Erscheinen der Dioskuren auf der Maschine zu motivieren.

So dienen in der Helena des Euripides die Versuche, von der Seherin einen Wahrspruch zu erhalten, fast nur dazu, die Möglichkeit für gewisse Stimmungen einzelner Personen zu schaffen und die Anwesenheit von Prolog- und Epilogfiguren zu begründen.

In ungefähr dieser Zeit scheint auch Sophokles' Odysseus Akanthoplex abgefaßt zu sein. In dieser Tragödie bezog Odysseus die Worte des Orakels, die ihm den Tod durch einen Sohn weissagten, fälschlich auf Telemachos (vgl. fr. 422 und 423), während Telegonos gemeint war. Doch wirkt

Odysseus' Handlungsweise mehr als Versuch, den Eintritt eines Orakels zu hindern, zumal da des Orakels Worte tatsächlich auf Telemachos bezogen werden konnten.

In Euripides' Phönissen spielt Kreons Verlangen, von Teiresias die Bedingung zu erfahren, unter der Thebens Einnahme gehindert werden kann, eine gewisse Rolle. Teiresias zögert V. 891 ff., diese Bedingung mitzuteilen, weil er weiß, daß der König sie nicht herbeiführen will. Doch Kreon drängt, wiewohl der Seher vorhersagt, daß es ihn reuen werde, und besteht auch auf Menoikeus' Gegenwart, während Teiresias rät, dann wenigstens diesen vor der Bekanntgabe des Schicksalsspruches fortzuschicken. Wenn Kreon Teiresias gefolgt wäre, würde der Eintritt der ihm unangenehmen Bedingung tatsächlich verhindert sein. Der Seher will also aus Wohlwollen gegen den König seinen Spruch nicht kundtun. Sein Verhalten ist also ähnlich dem in Sophokles' König Oidipus. Aber ein tiefgreifender Unterschied besteht. Bei Sophokles weiß der Seher, daß die Wahrheit trotzdem an den Tag kommen wird, so daß der Staat durch sein Schweigen keinen Schaden erleidet, bei Euripides ist der Seher daran, durch sein Schweigen den Untergang des Vaterlandes herbeizuführen. Der Dichter hat diese Erfindung wohl gemacht, damit Kreon selbst sein Schicksal abwenden kann und die Götter ihm gegenüber nicht grausam erscheinen sollen. Die Bedeutung des Versuches, durch den Seher die Wahrheit zu erfahren, ist für die Handlung der Phönissen sehr gering; denn die ganze Menoikeusszene ist nur eine von Euripides selbst erfundene Episode, die die Höhe der Gefahr Thebens bezeichnen soll. In Sophokles' König Oidipus gibt die Teiresiasszene den Anlaß zur ganzen dramatischen Handlung.

Ob in noch weiteren Stücken des Sophokles oder Euripides das Verlangen, einen Götterspruch zu erhalten, in die Handlung eingegriffen hat, ist nicht auszumachen.

Trotzdem sind wir in der Lage, eine gewisse Entwicklung beobachten zu können.

Bei Aischylos macht die eine Partei den Versuch, durch rohe Gewalt die andere Partei, die einen ihr verborgenen Schicksalsspruch weiß, zur Preisgabe ihres Geheimnisses zu zwingen. Beide sind von der Richtigkeit des Spruchs fest überzeugt. Davon ist bei den zwei jüngeren großen Tragikern nicht die Rede. Sophokles hat im König Oidipus dieses Motiv dahin abgeändert, daß kein äußerer Zwang erfolgt, sondern ein schwerer Vorwurf den Seher nötigt, das, was er lieber verschwiegen hätte, zu offenbaren. Sonst haben er und Euripides auf andere Weise dem Versuch selbst Einfluß auf die Handlung gegeben. Im König Oidipus ist die Unklarheit der göttlichen Mitteilung dazu benutzt, daß bei dem Versuch, sie zu deuten, ein Irrtum unterläuft, der von Einfluß auf die Handlung ist. Sophokles' Athamas ist für uns das früheste Beispiel, in welchem der Versuch, einen Orakelspruch zu erhalten, deshalb von Einfluß auf die Handlung ist, weil die Antwort entweder ver- oder gefälscht war. Diese neue Art hat auch Euripides benutzt. In der Iphigenie auf Tauris und im Ion werden die göttlichen Mitteilungen falsch verstanden. Ein Zeichen des Nachlebens dieses Motives ist es, daß in der Iphigenie auf Tauris die Zuschauer gar nicht erfahren, ob die Personen des Stückes schließlich erkennen, wie die Mitteilung zu verstehen gewesen ist, oder ob sie diese Mitteilung ganz aus den Augen verloren haben, nachdem sie erkannt haben, daß ihre Deutung falsch gewesen ist, und daß im Ion Xuthos bei seiner falschen Interpretation überhaupt bleiben muß. Im Ion hat Euripides gleichzeitig Anschluß an das Motiv des Athamas gesucht. Doch hat er es umgebildet. Denn nicht ein Mensch, sondern die Gottheit selbst benutzt die Gelegenheit, demjenigen, der das Orakel befragt hat, eine falsche Meinung beizubringen. Allerdings lügt er nicht

direkt sondern gebraucht absichtlich einen dunklen Ausspruch. Noch weiter ging Euripides dann in der Helena. Hier sagt die Seherin ihrem Bruder absichtlich eine direkte Lüge.

Daneben gibt es auch eine Entwicklung in der Verknüpfung des Versuches mit der ganzen Handlung. In dem ältesten Beispiel, der Prometheustrilogie, ruht die ganze Handlung von Tragödien auf der Kenntnis eines Orakels durch die eine Partei und den Bemühungen der anderen Partei, den Spruch zu erfahren. In dem nächsten Beispiel, dem Satyrspiel Proteus, bestand die Handlung aus dem Versuch des Menelaos, die Wahrheit von Proteus zu erfahren, und der Mitteilung selbst. Diese war wohl ziemlich umfangreich. Eine andere Art der Verknüpfung der Bemühung, einen Spruch zu erhalten, mit der Gesamthandlung schien wohl den Dichtern ausgeschlossen, und so sehen wir im nächsten sicheren Beispiel, der Medea des Euripides, diese Bemühung rein äußerlich dazu benutzt, die Ankunft einer Person zu motivieren. Diese Art ist auch in späteren Stücken beibehalten. Doch es gelang noch einmal zu Anfang des Peloponnesischen Krieges auf eine neue Art den Versuch, einen Spruch zu erhalten, mit der ganzen Handlung zu verknüpfen. Inwieweit bei dieser Art die Dichter durch die bezeugte Wiederaufführung der aischyleischen Stücke beeinflußt sind, ist natürlich schwer zu entscheiden. Doch von der Orestie setzt Aristophanes in der Parabase der Wolken V. 534 ff. wenigstens die Choephoren als bekannt bei seinem Publikum voraus, was unmöglich auf bloße literarische Verbreitung, sondern wohl auf eine Wiederaufführung der ganzen Tetralogie zurückzuführen ist. Die neue Art sehen wir in Sophokles' König Oidipus, in dem wir schon oben (vgl. S. 69) einen Anschluß an ein Motiv des Aischylos gefunden haben. Hier besteht die Handlung aus dem Versuch, den Spruch zu erfahren, der Mitteilung selbst sowie der Bezweiflung ihrer Wahrheit und der Er-

kenntnis ihrer Wahrheit. Die Haupthandlung ist die Erkennung der Wahrheit der Orakelsprüche, und der Versuch, den Seher Teiresias zur Mitteilung eines Spruches zu bestimmen, schafft die Gelegenheit für die ganze Handlung. Eine weitere Komplizierung der Handlung des Stückes selbst hat sich der Dichter durch die falsche Beziehung des Orakels, das Oidipus über seine Eltern erhalten hat, ermöglicht, da diese eine vorzeitige Erkenntnis, daß das Orakel schon längst verwirklicht sei, verhindert und auch die teilweise Herbeiführung der Lösung erst durch den korinthischen Hirten erfolgen kann. Auch im zweiten Athamas des Sophokles gab der Versuch des Athamas, einen Götterspruch zu erhalten, die Gelegenheit zur ganzen Handlung, da die Befolgung des untergeschobenen Orakels die eigentliche Handlung veranlaßte. Auf dieser Bahn ging Euripides weiter. In der Iphigenie auf Tauris ist die Verknüpfung mit der komplizierter gewordenen Handlung freilich weniger eng geworden, da die Täuschung nur eine der Voraussetzungen des Stückes bildet, und zwar nicht einmal die wichtigste — das ist vielmehr die Unbekanntschaft des göttlichen Eingriffs, die im Athamas ebenfalls eine große Rolle spielt aber dort mit der Täuschung organisch verbunden ist —. In Euripides' Ion fehlen die äußeren Zeichen des Nachahmens und Weiterbildens eines alten Motives nicht. So ist es Nebensache, daß die Person, die den Götterspruch erhalten hat, ihn falsch versteht; im Gegenteil hat das der Gott selbst gewollt, den verhängnisvollen Irrtum führen diejenigen herbei, die die ihm erteilte Antwort des Gottes erfahren und die angebliche Antwort deuten wollen. Diesen Zeichen der Nachahmung steht der große Vorteil gegenüber, daß die Versuche der menschlichen Hauptpersonen des Stückes, zu erfahren, was die Gottheit mitgeteilt hat und wie diese Mitteilung zu verstehen ist, den ganzen Konflikt herbeiführen. Euripides' Ion bildet auf diese Weise ein Gegenstück zu Sophokles' König Oidipus. Doch überbietet

das euripideische Stück das sophokleische dadurch, daß die vergeblichen Versuche eine große äußere Handlung auslösen, während in Sophokles' König Oidipus die Handlung nur in Oidipus' Seelenleben ruht. Eine noch engere Verknüpfung mit einer großen komplizierten Handlung ist wohl ausgeschlossen. So haben die Versuche, ein Orakel zu erhalten, in den letzten Beispielen, die wir kennen, nur Bedeutung für einzelne Episoden. In Euripides' Helena dienen die Versuche fast ausschließlich dazu, die Anwesenheit von Prolog- und Epilogpersonen zu motivieren, für die Handlung der Phönissen hat es eigentlich gar keine Bedeutung, daß Teiresias den Spruch Kreon mitzuteilen zaudert. Das gibt nur Gelegenheit, seinen und Kreons Charakter zu zeigen.

Anhang.

Beitrag zur Statistik der Auflösungen in iambischen Trimetern.

Da von verschiedenen Seiten, z. B. Zirndorfer *De chronologia fabularum Euripidearum, Marburger Diss. 1839, S. 77* und Enthoven *De Ione fabula Euripidea quaestiones selectae, Bonner Diss. 1880, S. 10 ff.* behauptet wird, auf Grund der Häufigkeit der Auflösungen in iambischen Trimetern müßten Ion und Iphigenie auf Tauris zwischen Troerinnen und Helena angesetzt werden, und v. Wilamowitz *Analecta Euripidea, Berlin 1876, S. 153* und Steiger *Ph. LXVII (1908) S. 232* wenigstens bei der Iphigenie diesem Standpunkt ausdrücklich beigetreten sind, will ich noch kurz auf die Statistik der Auflösungen eingehen. Ich habe die Auflösungen in den iambischen Trimetern der Hiketides, der Iphigenie auf Tauris, des Ion, des Herakles, der Troerinnen, der Elektra und der Helena des Euripides nach der Ausgabe von Murray sowie in den Fragmenten des Erechtheus

nach Naucks 2. Ausgabe gezählt. Nicht berücksichtigt habe ich dabei die Auflösungen, die von Eigennamen bewirkt werden, und die Trimeter, die meiner Meinung nach gesungen worden sind, d. h. die Trimeter in Chorgesängen und Gesangnummern der Schauspieler, wohl aber sind berücksichtigt die zwischen dem Gesang des Chores von einem Choreuten oder einem Schauspieler oder zwischen dem Gesang eines Schauspielers von einem anderen Schauspieler oder einem Choreuten gesprochenen Trimeter. Abweichend von Murray halte ich Hik. V. 902—903, Iph. V. 38—39 und V. 59—60, Ion V. 594, V. 847—849 und V. 992—993, El. V. 899 und V. 1100—1101, Hel. V. 257—259. Abweichend von Murray tilge ich Hik. V. 907—908. Hel. V. 9 und V. 1512 habe ich nicht berücksichtigt, da sie defekt sind. Hik. V. 149 ergänze ich mit Erfurdt *Οἰδίπου* ⟨*παῖς*⟩, Iph. V. 832 mit Musurus *δάκρυ*⟨*α δάκρυα*⟩, Hel. V. 923 halte ich die überlieferten Worte, die Hel. V. 886 durch Konjektur entstandene Auflösung habe ich nicht mitgezählt. Abweichend von Nauck halte ich fr. 364 V. 2 f. Synizesen habe ich möglichst wenig angenommen. Zur Kontrolle habe ich die Angaben C. Fr. Müllers *De pedibus solutis in dialogorum senariis Aeschyli, Sophoclis, Euripidis, Berlin 1866* herangezogen.

An erster Stelle steht die absolute Zahl der Auflösungen. Doch einen Wert erhält die Statistik erst durch die Möglichkeit eines Vergleiches. Deshalb habe ich an zweiter Stelle, wieviel Auflösungen auf je 100 Trimeter kommen, und an dritter Stelle, wie sich je 100 Auflösungen auf die einzelnen Versstellen verteilen, angegeben. Bei den vorgenommenen Additionen der beiden Auflösungsarten habe ich bei den Versfüßen, bei denen nur Tribracheis möglich sind, die absolute Zahl der Auflösungen und die Angabe der Häufigkeit weggelassen, da sie mit denen der Tribracheis identisch sind, und nur das Verteilungsverhältnis angegeben. Im Anschluß an die Additionen der beiden

Auflösungsarten habe ich angegeben, wie sich an den einzelnen Versstellen und in dem Stück überhaupt je 100 Auflösungen auf die beiden Auflösungsarten verteilen. In den Rubriken über mehrere Auflösungen in einem Vers habe ich angegeben, wieviele Auflösungen in Versen mit mehreren Auflösungen vorkommen, wieviel Trimeter mehrere Auflösungen aufweisen, wieviel Trimeter unter 100 Trimetern des Stückes mehrere Auflösungen aufweisen, und wieviel Auflösungen unter 100 Auflösungen des Stückes in Versen mit mehreren Auflösungen stehen.

	Er.	Hik.	Iph.	Ion.	Her.	Tro.	Ele.	Hel.	
Herangezogene Trimeter	117	915	1079	1052	988	796	963	1258	

I. Die einzelnen Auflösungsarten.

a) Tribracheis.

	Er.	Hik.	Iph.	Ion.	Her.	Tro.	Ele.	Hel.	
1. Fuß									
α absolute Zahl	—	7	13	19	11	13	6	22	
β auf je 100 Trimeter kommen	—	0,76	1,20	1,81̄	1,11	1,63	0,62	1,75̄	Tribracheis
γ von je 100 Tribracheis des Stückes stehen an dieser Versstelle	—	17,95̄	11,93̄	14,84	11,96̄	20,31	10,17̄	13,17	Tribracheis
2. Fuß									
α absolute Zahl	3	16	29	49	32	21	20	44	
γ auf je 100 Trimeter kommen	2,56	1,75̄	2,69̄	4,66	3,24̄	2,64̄	2,08̄	3,50̄	Tribracheis
γ von je 100 Tribracheis des Stückes stehen an dieser Versstelle	33,33	41,03̄	26,61̄	38,28	34,78	32,81	33,90̄	26,35̄	Tribracheis
3. Fuß									
α absolute Zahl	4	13	38	33	23	19	18	49	
β auf je 100 Trimeter kommen	3,42̄	1,42̄	3,52	3,14̄	2,33̄	2,39̄	1,87̄	3,90̄	Tribracheis
γ von je 100 Tribracheis des Stückes stehen an dieser Versstelle	44,44	33,33	34,86	25,78	25,00	29,69̄	30,51̄	29,34	Tribracheis
4. Fuß									
α absolute Zahl	2	3	27	24	23	10	14	45	
β auf je 100 Trimeter kommen	1,71̄	0,33̄	2,50	2,28	2,33̄	1,26̄	1,45	3,58̄	Tribracheis
β von je 100 Tribracheis des Stückes stehen an dieser Versstelle	22,22	7,69	24,77	18,75	25,00	15,63̄	23,73̄	26,95	Tribracheis
5. Fuß									
α absolute Zahl	—	—	2	3	3	1	1	7	
β auf je 100 Trimeter kommen	—	—	0,19̄	0,29̄	0,30	0,13̄	0,10	0,56̄	Tribracheis
γ von je 100 Tribracheis des Stückes stehen an dieser Versstelle	—	—	1,83	2,34	3,26	1,56	1,69	4,19	Tribracheis
1.—5. Fuß									
α absolute Zahl	9	39	109	128	92	64	59	167	
β auf je 100 Trimeter kommen	7,69	4,26̄	10,10	12,17̄	9,31	8,04	6,13̄	13,27	Tribracheis

	Er.	Hik.	Iph.	Ion.	Her.	Tro.	Ele.	Hel.	
Mit anderen Tribracheis stehen in einem Trimeter	—	2	13	10	4	2	2	20	Tribracheis
Mehrere Tribracheis stehen in	—	1	5	5	2	1	1	10	Trimetern
Auf je 100 Trimeter kommen	—	$0{,}1\bar{1}$	0,46	$0{,}4\bar{8}$	0,20	$0{,}1\bar{3}$	0,10	0,79	Trimeter mit mehrer. Tribr.
Von je 100 Tribracheis des Stückes stehen mit andern in einem Trimeter	—	$5{,}1\bar{3}$	$11{,}9\bar{3}$	$7{,}1\bar{9}$	$4{,}3\bar{5}$	$3{,}1\bar{3}$	$3{,}3\bar{9}$	$11{,}9\bar{8}$	Tribracheis

b) Scheindaktylen.

	Er.	Hik.	Iph.	Ion.	Her.	Tro.	Ele.	Hel.	
1. Fuß α absolute Zahl	2	3	23	23	14	15	10	27	
β auf je 100 Trimeter kommen	$1{,}7\bar{1}$	$0{,}3\bar{3}$	2,13	2,19	$1{,}4\bar{2}$	1,88	$1{,}0\bar{4}$	$2{,}1\bar{5}$	Scheindaktyl.
γ von je 100 Scheindaktylen des Stückes stehen an dieser Versstelle	20,00	$4{,}5\bar{5}$	$19{,}1\bar{7}$	$20{,}5\bar{4}$	14,14	$17{,}3\bar{5}$	$12{,}3\bar{5}$	18,49	Scheindaktyl.
3. Fuß α absolute Zahl	8	63	97	89	85	71	71	119	
β auf je 100 Trimeter kommen	$6{,}8\bar{4}$	$6{,}8\bar{8}$	$8{,}9\bar{9}$	8,46	8,60	$8{,}9\bar{2}$	7,37	$9{,}4\bar{6}$	Scheindaktyl.
γ von je 100 Scheindaktylen des Stückes stehen an dieser Versstelle	80,00	95,45	80,83	79,46	$85{,}8\bar{6}$	82,65	87,65	$81{,}5\bar{1}$	Scheindaktyl.
1. und 3. Fuß α absolute Zahl	10	66	120	112	99	86	81	146	
β auf je 100 Trimeter kommen	$8{,}5\bar{5}$	$7{,}2\bar{1}$	11,12	$10{,}6\bar{5}$	10,02	10,80	8,41	$11{,}6\bar{1}$	Scheindaktyl.
2 Scheindaktylen stehen in	—	—	2	—	1	1	1	2	Trimetern
Auf je 100 Trimeter kommen	—	—	$0{,}1\bar{9}$	—	0,10	$0{,}1\bar{3}$	0,10	0,16	Trimeter mit je 2 Scheindaktyl.
Von je 100 Scheindaktylen des Stückes stehen mit einem andern in einem Trimeter	—	—	3,33	—	2,02	$2{,}3\bar{5}$	$2{,}4\bar{7}$	$2{,}7\bar{4}$	Scheindaktyl.

	Er.	Hik.	Iph.	Ion.	Her.	Tro.	Ele.	Hel.	
II. Beide Auflösungsarten zusammen.									
1. Fuß									
α absolute Zahl	2	10	36	42	25	28	16	49	
β auf je 100 Trimeter kommen	1,71̄	1,09	3,34̄	3,99	2,53	3,52̄	1,66	3,90̄	Auflösungen
γ von je 100 Auflösungen des Stückes stehen an dieser Stelle	10,53̄	9,52	15,72	17,50	13,09̄	18,67̄	11,43̄	15,65	Auflösungen
Von je 100 Auflösungen des Stückes stehen im 2. Fuß	15,79̄	15,24̄	12,66	20,42̄	16,75	14,00	14,29̄	14,06̄	Auflösungen
3. Fuß									
α absolute Zahl	12	76	135	122	108	90	89	168	
β auf je 100 Trimeter kommen	10,27̄	8,30̄	12,51	11,60	10,93	11,31̄	9,24	13,35	Auflösungen
γ von je 100 Auflösungen des Stückes stehen an dieser Stelle	63,16̄	72,38	58,95	50,83	56,54	60,00	63,57	53,67	Auflösungen
Von je 100 Auflösungen des Stückes stehen im 4. Fuß	10,53̄	2,86̄	11,79	10,00	12,04	6,67̄	10,00	14,38̄	Auflösungen
Von je 100 Auflösungen des Stückes stehen im 5. Fuß	—	—	0,87	1,25	1,57	0,67̄	0,71	2,24̄	Auflösungen
1.—5. Fuß									
α absolute Zahl	19	105	229	240	191	150	140	313	
β auf je 100 Trimeter kommen	16,24̄	11,46	21,22	22,81	19,93	18,94	14,54̄	24,88	Auflösungen
Mit anderen Auflösungen stehen in einem Trimeter	—	4	38	23	20	18	11	42	Auflösungen
Mehrere Auflösungen stehen in	—	2	17	11	10	9	5	21	Trimetern
Auf je 100 Trimet. kommen	—	0,22̄	1,58̄	1,05̄	1,01	1,13	0,52̄	1,67̄	Trimeter mit mehr. Auflös.
Von je 100 Auflösungen des Stückes stehen mit anderen in einem Trim.	—	3,81̄	16,59	9,83	10,47	12,00	7,86̄	13,42̄	Auflösungen
Anteil der Tribracheis an d. Auflös. in Prozenten									
α im 1. Fuß	—	70,00	36,11	40,48̄	44,00	46,43̄	37,50	44,90̄	
β im 3. Fuß	33,33	17,11̄	28,15̄	27,05̄	21,30̄	21,11	20,22	25,83	
γ überhaupt	47,37̄	37,14	47,60̄	53,33	48,17̄	42,67̄	42,14	53,35	
Anteil d. Scheindaktyl. an d. Auflös. in Prozenten									
α im 1. Fuß	100,00	30,00	63,89̄	59,52	56,00	53,57	62,50	55,10	
β im 3. Fuß	66,67̄	82,89	71,85	72,95	78,70	78,89̄	79,78̄	74,17̄	
γ überhaupt	52,63	62,86̄	52,40	46,67̄	51,83	57,33	57,86̄	46,65̄	

Aus dieser Statistik ergibt sich, daß keineswegs eine Tragödie des Euripides desto später angesetzt werden muß, je häufiger in ihr Auflösungen sind. Denn in der Elektra, die, wie jetzt wohl ziemlich allgemein zugegeben wird, 413, also zwischen Troerinnen und Helena, aufgeführt ist, finden sich die Auflösungen, mag man die Tribracheis und die Scheindaktylen für sich oder zusammen betrachten, seltener als in den Troerinnen, ja sogar an jeder einzelnen Versstelle mit Ausnahme des 4. Fußes, in dem bei Berechnung auf 1000 Verse in der Elektra knapp 2 Auflösungen mehr sind als in den Troerinnen, ist die Häufigkeit der Auflösungen in der Elektra geringer als in den Troerinnen, und auch im Herakles, der vor den Troerinnen aufgeführt ist (vgl. S. 62), sind die Tribracheis für sich genommen oder beide Auflösungsarten zusammengenommen häufiger als in den Troerinnen. Also ist der prinzipielle Standpunkt Zirndorfers unhaltbar. Er *a. O. S. 2* beruft sich zwar auf G. Hermann, doch hat er ihn mißverstanden, denn dieser *Elementa doctrinae metricae, Leipzig 1816, S. 83 und 123 f., Observationes de linguae Graecae dialectis, Leipzig 1807, S. 9 = Opuscula I Leipzig 1827, S. 135, Euripidis Medea rec. Elmsley acc. G. Hermanni adnotationes, Leipzig 1822, S. 329* spricht ausdrücklich auch von der verschiedenen Schwere der Auflösungen.

Obgleich schon C. Fr. Müller *a. O. S. 12* darauf hinwies, daß Zirndorfers Grundanschauungen trügerisch wären, ist gegen L. Enthoven derselbe prinzipielle Einwand zu erheben. Seine Zählung der Auflösungen in den iambischen Trimetern der Troerinnen, der Iphigenie auf Tauris, des Ion und der Helena *S. 11 f.* sind im ganzen genau, und meine Abweichungen sind wohl zum großen Teil dadurch zu erklären, daß ich eine neuere Ausgabe zugrunde gelegt habe, daß meine Stellung zu Trimetern in lyrischer Umgebung eine andere ist, und vor allem, daß zur Zeit, als Enthoven seine Dissertation verfaßte, große Athetesen namentlich in den Prologen üblich waren.

Mit demselben Recht, mit dem Zirndorfer und Enthoven die Iphigenie auf Tauris und den Ion zwischen die Troerinnen und die Helena setzen, oder vielleicht sogar mit etwas größerer Wahrscheinlichkeit könnte man aus dieser Statistik schließen, Iphigenie auf Tauris und Ion wären vor den Troerinnen abgefaßt. Denn jene begründen ihre Ansicht damit, daß die Iphigenie auf Tauris und der Ion in bezug auf die Häufigkeit der Auflösungen eine Mittelstellung zwischen den Troerinnen und der Helena einnähmen. Nun nimmt die Elektra, obgleich sie zwischen den Troerinnen und der Helena abgefaßt ist, diese Mittelstellung nicht ein, sondern sie hat eine noch geringere Häufigkeit der Auflösungen als die Troerinnen, wohl aber teilt diese Mittelstellung der Herakles, der vor den Troerinnen aufgeführt worden ist. Auch hinsichtlich der Häufigkeit der Auflösungen im 5. Fuß stehen Iphigenie auf Tauris, Ion und Herakles zusammen sowohl gegen Troerinnen als auch gegen Helena, während die Häufigkeit der Auflösungen in der Elektra noch unter das Maß der Troerinnen sinkt. In diesem Fuß bedeutet schon ein an sich geringer Unterschied von 0,6 ‰ etwas, und ein Unterschied von 2,5 ‰ ist sehr gewichtig, da in diesem Fuß überhaupt nur selten Auflösungen vorkommen. Auch hinsichtlich der Häufigkeit der Auflösungen im 4. Fuß stehen Iphigenie auf Tauris, Ion und Herakles zusammen sowohl gegen Troerinnen als auch gegen Helena, und auch die Häufigkeit der Auflösungen, die die Elektra im 4. Fuß aufweist, bleibt weit hinter ihnen zurück, wenn sie auch etwas größer als in den Troerinnen ist.

Doch muß man überhaupt mit chronologischen Schlüssen aus der Häufigkeit der Auflösungen sehr vorsichtig sein. Das zeigt ein Vergleich zwischen den Hiketides und den Fragmenten des Erechtheus. Denn mag man immerhin behaupten, die 117 Verse des Erechtheus, von denen manche sogar nur unvollständig sind, böten für das Gesetz der großen Zahlen, mit denen die Statistik operieren muß, zu

wenig Material, so läßt sich doch die Tatsache, daß in den Erechtheusfragmenten die Auflösungen viel häufiger sind als in den Hiketides, nicht ignorieren; besonders auffallend ist, daß die Hiketides, obgleich die Zahl ihrer Trimeter über das Siebenfache der Zahl der Trimeter der Erechtheusfragmente steigt, überhaupt nur einen Scheindaktylus im 1. Fuß und einen Tribrachys im 4. Fuß mehr haben als die Erechtheusfragmente. Eben dieser bedeutende Unterschied zwischen den relativen Zahlen bei diesen in einer Trilogie vereinten Tragödien gibt mir den Mut, trotz des starken Unterschiedes zwischen der Iphigenie auf Tauris und den Hiketides in der Stellung zur Häufigkeit der Auflösungen zu versuchen, beide Stücke in einer Trilogie zu vereinen, zumal da die Häufigkeit aller Auflösungen zusammen in den Erechtheusfragmenten ungefähr die gleiche wie in der Iphigenie auf Tauris ist und auch sonst trotz des geringen Materials, das die Erechtheusfragmente bieten, gewisse Übereinstimmungen hinsichtlich der Häufigkeit und Verteilung der Auflösungen zwischen Erechtheus und Iphigenie auf Tauris zu bestehen scheinen (vgl. die Zahlen, die die Häufigkeit der Tribracheis im 2. und 3. Fuß, den Anteil des 4. Fußes an je 100 Tribracheis, die Verteilung der Scheindaktylen zwischen dem 1. und 3. Fuß und das Mischungsverhältnis zwischen Tribracheis und Scheindaktylen angeben). Bei den Unterschieden ist zu beachten, daß das Material des Erechtheus sehr dürftig ist, so daß schon eine Erhöhung der absoluten Zahl um eine halbe Einheit bei den relativen Zahlen eine wesentliche Annäherung an die Iphigenie auf Tauris hervorrufen würde.

Doch ist der Gebrauch von Auflösungen vor allem stilistisch zu betrachten: Sie gleichen die Trimeter mehr der Sprache des Volkes an. Dionys von Halikarnaß *Περὶ συνθέσεως ὀνομάτων Kap. 7 S. 106* bezeichnet ausdrücklich die Verwendung von Tribracheis als eine Abweichung vom gehobenen Stil, und Quintilian *Institutio oratoria IX, 4, 83*

findet überhaupt in der Häufung von Kürzen etwas Bewegliches und Schnelles. Ähnlich den Vorschriften dieser Rhetorik hat auch Euripides in den Tragödien der Jahre 422—412, die meine Statistik betrachtet, und vermutlich ebenso später die größere oder geringere Häufigkeit von Auflösungen als stilistisches Mittel benutzt. In den vollständig erhaltenen Tragödien dieser Zeit findet sich diese Freiheit am seltensten in den Hiketides, die 2. Stelle nimmt die Elektra, die 3. die Troerinnen, die 4. der Herakles, die 5. die Iphigenie auf Tauris, die 6. der Ion, die 7. die Helena ein. Zu ähnlichen Ergebnissen führen die Betrachtungen der Häufigkeit der Auflösungen an den einzelnen Versstellen. Fast durchweg weisen die Hiketides und die Elektra am seltensten Auflösungen auf, nur im 4. Fuß sind in den Troerinnen die Auflösungen am zweitseltensten und in der Elektra am drittseltensten, an den übrigen Stellen sind die Auflösungen am drittseltensten in den Troerinnen oder im Herakles, nur im 3. Fuß ist der Scheindaktylus im Ion am drittseltensten, im Herakles am viertseltensten und in den Troerinnen am fünftseltensten; am häufigsten sind an jeder Versstelle die Auflösungen in der Helena oder im Ion.

Die Statistik der Häufigkeit der Anapäste im 1. Fuße der iambischen Trimeter, bei der die durch Eigennamen bewirkten Anapäste unberücksichtigt sind, bietet eine ähnliche Reihenfolge:

	El.	Hik.	Tro.	Hel.	Her.	Iph.	Ion	
absolute Zahl der Anapäste	18	18	17	29	23	27	28	
auf je 100 Trimeter kommen	$1{,}8\overline{7}$	$1{,}9\overline{7}$	$2{,}1\overline{4}$	$2{,}3\overline{1}$	$2{,}3\overline{3}$	2,50	2,66	Anapäste

Elektra und Hiketides zeichnen sich auch dadurch vor den übrigen Stücken dieser Periode aus, daß in ihnen kein trochäischer Tetrameter vorkommt. Die Statistik der Häufigkeit der trochäischen Tetrameter ist folgende:

	El.	Hik.	Hel.	Her.	Tro.	Iph.	Ion
absolute Zahl der trochäischen Tetrameter	—	—	21	19	18	31	84
auf je 100 iambische Trimeter kommen . .	—	—	1,67	1,92	2,26	2,87	7,99 trochäische Tetrameter.

Wenn man also davon absieht, daß in der Helena sich wenig trochäische Tetrameter finden, weisen dieselben Stücke wenig trochäische Tetrameter auf, in deren iambischen Trimetern selten Auflösungen vorkommen. Seltener Gebrauch von Trochäen ist gleichfalls für den gehobenen Stil charakteristisch. Denn nach Dionys *a. O.* ist der Trochäus *μαλακώτερος καὶ ἀγεννέστερος* als der Iambus, und Aristoteles *Rhetorik III, 8, 4 S. 1408 b* bezeichnet ihn als *κορδακικώτερος*.

Wir können also im großen ganzen zwei Gruppen unterscheiden. Die eine umfaßt die Hiketides, die Elektra, die Troerinnen und den Herakles, ihre Stilisierung entspricht mehr den Anforderungen der *σεμνότης* und *μεγαλοπρέπεια,* die andere wird von der Helena, dem Ion und der Iphigenie auf Tauris gebildet und ist freier stilisiert.

Ein Blick auf den Inhalt zeigt, daß ihre verschiedene Stilisierung vollständig berechtigt ist. Die Hiketides sind gewissermaßen ein dramatisches Totenfest (vgl. v. Wilamowitz *Griechische Trayödien I 4. Aufl., Berlin 1904, S. 206 f.*). Da versteht sich das strenge Festhalten an der *σεμνότης* und *μεγαλοπρέπεια* von selbst. In der Elektra, deren altertümlich strenge Stilisierung längst erkannt ist, wird die Ermordung Klytaimestras durch ihre Kinder als möglichst verwerflich dargestellt. So ist auch hier eine strenge Stilisierung völlig am Platze, obgleich Elektra und Orest als durchaus unedel gezeichnet sind. Ferner ist zu beachten, daß, wie Steiger *Ph. LVI (1897) S. 561 ff.* gezeigt hat, Euripides mit diesem Stück gegen seinen Rivalen Sophokles polemisiert. Diese Kritik ist Euripides etwas Hochernstes

gewesen, für das der Stil der *σεμνότης* und *μεγαλοπρέπεια* passend ist. „In den Troerinnen sehen und hören wir“, um v. Wilamowitz' Worte *a. O. III 3. Aufl., Berlin 1910, S. 262 f.* zu gebrauchen, „die Vollendung des Unheils, das über das Haus und das Reich des Priamos hereingebrochen ist; aber wenn am Schlusse die siegreiche Flotte die Heimfahrt antritt, so wissen wir ganz sicher, daß auch sie dem Verderben entgegengeht.“ Einem so ernsten Inhalt entspricht der Stil der *σεμνότης* und *μεγαλοπρέπεια*. In seinem Herakles läßt Euripides Herakles, der die ganze Welt von so vielen Übeln befreit hat, seine Kinder und seine Gattin aus der höchsten Lebensgefahr erretten und gleich darauf im Wahnsinn umbringen. Auch diesem erschütternden Inhalt ist der Stil der *σεμνότης* und *μεγαλοπρέπεια* angemessen.

Ganz anders ist der Inhalt der Helena, des Ion und der Iphigenie auf Tauris. Wir Deutsche könnten sie mit Recht nicht als Tragödien, sondern als Schauspiele bezeichnen. Die Helden dieser Stücke geraten zwar in Gefahr, getötet zu werden oder ein Verbrechen zu begehen, aber sie werden aus ihr befreit, und nur Sklaven und Barbaren sterben in diesen Stücken. Ihr Inhalt ist also viel weniger ernst als der der ersten Gruppe. Der äußere Ausdruck hiervon ist ihre etwas freiere Stilisierung. Wenn von der ersten Gruppe der Herakles ihnen am nächsten steht, so ist zu bedenken, daß der Ausgang seines ersten Teiles glücklich ist.

Aus diesem kurzen Überblick scheint sich mir zu ergeben, daß die größere oder geringere Häufigkeit von Auflösungen vor allem stilistisch zu betrachten ist und aus G. Hermanns Beobachtung, daß von Olympiade 89[1])

---

[1]) Diesen Termin gibt er in den Elementa doctrinae metricae, Leipzig 1816, seinem Hauptwerke über Metrik, S. 85 u. 125 sowie in Euripidis Medea rec. Elmsley acc. G. Hermanni adnotationes, Leipzig 1822, S. 329, und nur in seinem früheren Aufsatz Observationes de Graecae linguae dialectis, Leipzig 1807, S. 9 = Opuscula I, Leipzig

an bei Euripides sich mehr Auflösungen und schwerere Auflösungen finden, geschlossen werden muß, daß Euripides um diese Zeit gelernt hat, sich eines neuen Stiles zu bedienen. Da aber für die Anwendung dieses Stiles künstlerische Rücksichten maßgebend gewesen sind, ist es mißlich, mit Schlüssen, die einzig auf der Häufigkeit der Auflösungen in einzelnen Stücken beruhen, eine genauere Datierung erzwingen zu wollen, als G. Hermann gegeben hat. Zu der von diesem erkannten zeitlichen Grenze passen meine Ansätze der Iphigenie auf Tauris und des Ion. Eine Entscheidung über die Frage, ob etwa die Stücke, in denen Auflösungen überhaupt etwas häufiger vorkommen, je später sie entstanden sind, desto häufiger Auflösungen aufweisen — dies ist bei der Iphigenie auf Tauris, dem Ion und der Helena tatsächlich der Fall —, kann erst herbeigeführt werden, wenn auch die Auflösungen der späteren Stücke des Euripides unter Berücksichtigung der neuesten kritischen Hilfsmittel für die Textgestaltung statistisch aufgenommen sind.

Fragen wir am Schluß noch, woher Euripides die Anregung zu dem neuen Stil bekommen hat. Seine Helena ist unter dem Einfluß der des Gorgias entstanden (vgl. Preuß *a. O. S. 24ff.*). Im Ion verherrlicht er das Autochthonentum der Athener und ergreift, wo er kann, die Gelegenheit, seine Vaterstadt zu rühmen. Er tritt dabei in einen Wettstreit mit den Rednern, die oft genug in panegyrischen Reden Athen und sein Autochthonentum preisen. Die Iphigenie auf Tauris bildet nach meiner Auffassung mit dem Erechtheus und den Hiketides zusammen eine Trilogie, die als dramatischer Epitaphios bezeichnet werden kann. Wenn die Hiketides anders stilisiert sind, als es die Iphigenie ist und, nach den Fragmenten zu urteilen,

---

1827, S. 135, und in Euripidis Supplices, rec. G. Hermann, Leipzig 1811, S. IV nennt er Olympiade 90.

der Erechtheus war, so entspricht dies dem besonderen Charakter dieser Tragödie, wie ja auch nicht alle Teile einer Rede in gleicher Weise stilisiert werden. Die Iphigenie speziell verherrlicht eine attische Kultlegende und empfahl wohl auch indirekt Alkibiades (vgl. S. 64 ff.). So stehen die drei weniger streng stilisierten Stücke inhaltlich der panegyrischen Rhetorik nahe, und die Vermutung liegt auf der Hand, daß Euripides von ihr stilistisch beeinflußt worden ist. In erster Linie ist an Gorgias zu denken. Für ihn paßt die Chronologie vorzüglich: Im Jahr 427 = Olympiade 88,2 kam er als Gesandter nach Athen, und kurz darauf war er dort als Lehrer tätig. Die von dem Erechtheus, den Hiketides und der Iphigenie auf Tauris gebildete Trilogie, das früheste Beispiel für Euripides' neuen Stil, setze ich ins Jahr 422 = Olympiade 89,3. Gorgias' Stil zeichnete sich nicht durch *σεμνότης* und *μεγαλοπρέπεια* aus, für die panegyrische Redeweise ist vielmehr nach Dionys von Halikarnaß *Περὶ τῆς Δημοσθένους λέξεως Kap. 36 S. 1067 ἡ γλαφυρὰ καὶ λιγυρὰ καὶ θεατρικὴ καὶ πολὺ τὸ κομψὸν καὶ μαλακὸν ἐμφαίνουσα ἁρμονία* charakteristisch. Seine Perioden pflegte er in kleine *κῶλα* zu zerlegen; in der dramatischen Poesie bilden wohl ein gutes Gegenstück für diese die *στιχομυθίαι* und *ἀντιλαβαί*, die Euripides ebenfalls in seinem späten Stil reichlich verwendet hat. So halte ich die Vermutung, dieser späte Stil des Euripides sei von Gorgias beeinflußt, für nicht unwahrscheinlich.

Robert Noske, Borna-Leipzig, Großbetrieb für Dissertationsdruck.

Lebenslauf.

Ich, Oskar Klotz, wurde am 24. September 1883 zu Leipzig geboren. Meine Eltern sind der am 6. Oktober 1892 verstorbene Gymnasialprofessor Dr. phil. Richard Klotz und seine Ehefrau Helene geb. Scherell, die zu meiner großen Freude noch lebt. Mein Glaubensbekenntnis ist das evangelisch-lutherische, meine Staatsangehörigkeit die sächsische. Den Elementarunterricht erhielt ich anfangs durch Privatstunden, dann in der vierten Bürgerschule meiner Vaterstadt. Von Ostern 1893 an besuchte ich das König-Albert-Gymnasium zu Leipzig, an dem von seiner Gründung an mein Vater bis zu seinem frühzeitigen Tod gewirkt hatte. Ostern 1902 verließ ich es mit dem Zeugnis der Reife. In den nächsten Jahren studierte ich an den Universitäten zu Leipzig, Bonn und Göttingen klassische und deutsche Philologie sowie Archäologie. An diesen Hochschulen waren meine Lehrer: v. Bahder, Bousset, Brinkmann, Brugmann, Bücheler †, Busolt, Clemen, Dilthey †, Dittrich, Elter, Gardthausen, M. Heinze †, R. Heinze, Hirt, Hofmann †, Holz, Immisch, Jungmann, Köster, Leo †, Lipsius, Loeschcke †, Martini, Marx, Nissen †, Schneider †, Schwartz, Seydel, Sievers, Solmsen †, Studniczka, Viertel †, Wachsmuth †, Wackernagel, Weigand, Wilcken, Wundt. Dem klassisch-philologischen Proseminar in Leipzig gehörte ich 2, dem in Bonn und Göttingen je 1, dem Leipziger klassisch-philologischen Seminar 3, dem Leipziger archäologischen Seminar 9, dem Leipziger praktisch-pädagogischen Seminar 4, der mittelhochdeutschen Abteilung des Leipziger deutschen Proseminars 3 Semester an. Ferner

nahm ich an metrischen Übungen bei Herrn Marx, an archäologischen Übungen bei den Herren Studniczka und Schneider teil. Die Prüfung für das Lehramt an höheren Schulen bestand ich in Leipzig am 7. November 1912. Im Jahre 1913 war ich als Seminarkandidat am König-Albert-Gymnasium zu Leipzig und als Proband am Gymnasium Albertinum zu Freiberg in Sachsen tätig. Allen meinen akademischen Lehrern schulde ich großen Dank, vor allem Herrn Immisch. Auch außerhalb meiner eigentlichen Lehrer fand ich bei Professoren Förderung meiner Arbeit, am meisten bei Herrn A. Körte und meinem Bruder Alfred. Ferner habe ich manche wissenschaftliche Anregung im Kreise meiner Vereinsbrüder in den klassisch-philologischen Vereinen zu Leipzig, Bonn und Göttingen erhalten.
